

श्री सहजानन्द शास्त्रमाला के सरक्षक महानुभाव—

- (१) श्रीमान् ला० महावीर प्रमाद जी जैन, वैकर्म, मदर मेरठ, सरक्षक, अध्यक्ष एवं प्रधान ट्रस्टी
 (२) श्रीमती सी० फूनमाला देवी, धर्मपत्नी श्री ला० महावीर प्रमाद जी जैन वैकर्म, सदर मेरठ, सरक्षिका

श्री सहजानन्द शास्त्रमाला के प्रवर्तक महानुभाव—

१	”	श्रीमान् लाला लालचन्द जी जैन सर्राफ	सहारनपुर
२	”	सेठ भवरीलाल जी जैन पाण्डया	भूमरीतिलैया
३	”	कृष्णचन्द जी रईस	देहरादून
४	”	सेठ जगन्नाथ जी जैन पाण्डया	भूमरीतिलैया
५	”	श्रीमती सोवती देवी जैन	गिरीडीह
६	”	मित्रसैन नाहरमिह जी जैन	मुजफ्फरनगर
७	”	प्रेमचन्द ओमप्रकाश जी जैन प्रेमपुरी	मेरठ
८	”	सलेकचन्द लालचन्द जी जैन	मुजफ्फरनगर
९	”	दीपचन्द जी जैन रईस	देहरादून
१०	”	वारूमल प्रेमचन्द जी जैन	मसूरी
११	”	बाबूराम मुरारीलाल जी जैन	ज्वालापुर
१२	”	केवलराम उग्रसैन जी जैन	जगाधरी
१३	”	गेंदामल दगडू शाह जी जैन	मनावद
१४	”	भुकुन्दलाल गुलशनराय जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
१५	”	श्रीमती धर्मपत्नी बा० कैलासचन्द जी जैन	देहरादून
१६	”	जयकुमार वीरसैन जी जैन सर्राफ	सदर मेरठ
१७	”	मन्त्री दिगम्बर जैन समाज	खण्डवा
१८	”	बाबूराम अकलङ्कप्रसाद जी जैन	तिस्ता
१९	”	विशालचन्द जी जैन रईस	सहारनपुर
२०	”	हरीचन्द-ज्योति-प्रसाद-जी जैन ओवरसियर	इटावा
२१	”	सी० प्रेम देवीशाह सु० बा० फतहलाल जी जैन सधी	जयपुर
२२	”	मन्त्राणी दिगम्बर जैन महिला समाज	खण्डवा
२३	”	सागरमल जी जैन पाण्डया	गिरीडीह
२४	”	गिरधारीलाल चिरञ्जीलाल जी जैन	गिरीडीह
२५	”	राधेलाल कालूराम जी जैन मोदी	गिरीडीह
२६	”	फूनचन्द वैजनाथ जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
२७	”	सुखवीरसिंह हेमचन्द जी जैन सर्राफ	बहीत
२८	”	गोकुलचन्द हरकचन्द जी जैन गोष्ठा	लालगोला
२९	”	दीपचन्द जी जैन सुपररिन्टेन्डेण्ट इञ्जीनियर	कानपुर
३०	”	मन्त्री दि० जैन समाज-नाई की मण्डी	भागारा-

३१	श्रीमान लाल सवालिका दि० जैन महिला मण्डल नमकेकी मण्डी	औंगरा
३२	नेमिचन्द जी जैन रुडकी प्रेस	रुडकी
३३	भन्वनलाल शिवप्रसाद जी जैन चिलकाना वाले	सहारनपुर
३४	रोशनलाल के ० सी० जैन	सहारनपुर
३५	मोल्हडमल श्रीपाल जी जैन जैन वेस्ट	सहारनपुर
३६	शीतलप्रसाद जी जैन	सदर मेरठ
३७	बनवारीलाल निरञ्जनलाल जी जैन	शिमला
३८	❧ जीतमलइंद्रकुमार जी जन छाबडा	भूमरीतिलैया
३९	❧ इन्द्रजीत जी जैन वकील स्वरूप नगर	कानपुर
४०	❧ मोहनलाल ताराचन्द जी जैन बडजात्या	जयपुर
४१	❧ दयाराम जी जैन आर ए डी ओ.	सदर मेरठ
४२	❧ मुन्नालाल यादवराम जी जैन	सदर मेरठ
४३	+ जिनेश्वरप्रसाद अभिनन्दनकुमार जी जैन	सदर मेरठ
४४	+ जिनेश्वरलाल श्रीपाल जी जैन	शिमला

नोट—जिन नामोके पहिले *ऐसा चिन्ह लगा है उन महानुभावोकी स्वीकृत सदस्यताके कुछ रुपये आये हैं, शेष प्राप्ते है। तथा जिनके पहिले +ऐसा चिन्ह लगा है उनकी स्वीकृत सदस्यताका रुपया अभी तक कुछ नहीं आया सभी बाकी है।

आमुख

तत्त्वार्थसूत्र (मोक्षशास्त्र) की गन्धहस्तिमहाभाष्य नामक टीका करनेके प्रारम्भमे मोक्षशास्त्रके नेना प्राप्तको बदन करनेके प्रसङ्गकी व्याख्यामे सर्वप्रथम-श्री तार्किकशिरोमणि समन्तभद्राचार्यने ये आप्त सर्वज्ञ ही कथो बदन करनेके योग्य है, इस पर मीमांसा (सयुक्तिकविचारणा) की। किमीके पास देव आते हैं, कोई आकाशमे चलते हैं, किसीपर चमर दुलते है, इन कारणोसे वे आप्त नहीं हैं, पूज्य नहीं हैं। ये बातें तो मायावी पुरुषोमे भी सभव हो सकती हैं। समारी-देवोमे सभव होनेसे दिव्य शरीर भी पूज्यत्वका हेतु नहीं है। तीर्थप्रवर्ति भी अनेकोने की है, उनमे परस्पर विरोध भी है अत तीर्थप्रवचन सबकी आप्तताका हेतु नहीं बन सकता, किन्तु जिसके परस्पर-विरुद्ध वचन नहीं हो, युक्तिशास्त्रसे अविरोद्ध वचन हो, प्रमाणसे प्रसिद्ध व अवाधित वचन हो वही निर्दोष हो सकता है। इस चर्चापर वस्तुस्वरूपके अभिमतपर पाण्डित्यपूर्ण सयुक्तिक विचार किया गया है। जैसे किन्हीं दार्शनिकोंका सिद्धान्त है कि तत्त्व एकान्ततं भावस्वरूप है किसी भी प्रकार अभावस्वरूप नहीं है। इस सम्बन्धमे सन्धिसूत्रमे यह जानकारी दी है कि यदि कोई पदार्थ सर्वथा भावरूप है तो कोई भी पदार्थ सर्व पदार्थोंके सद्भावरूप हो जायगा तब द्रव्य क्षेत्र कालभावकी कुछ भी व्यवस्था नहीं हो सकती। भावैकान्तको अनेक विधियोंसे अनेक दोष दूषित दर्शाया है। किन्हीं दार्शनिकोंका अभिमत है, किन्हीं दार्शनिकोंका मन्तव्य है कि तत्त्व अभावस्वरूप ही है इस

विषयमे बताया गया है कि पदार्थ यदि अभावैकान्तमय है तो ज्ञान, वाक्य प्रमाण आदि कुछ भी न रहा फिर सिद्ध ही क्या किया जा सकेगा ? यों पदार्थ न केवल भाव स्वरूप ही है और न केवल अभावस्वरूप ही है किन्तु प्रत्येक पदार्थ स्व द्रव्य क्षेत्रकाल भाव भावस्वरूप है और हर द्रव्य क्षेत्रकाल भावमे अभावस्वरूप है । तथा दोनों स्वरूपोको एक साथ कहा जाना अशक्य होनेसे अवक्तव्यस्वरूप है । यो तीन स्वतन्त्र धर्म सिद्ध होनेपर इनके द्विसयोगी तीन भङ्ग और त्रिसयोगी एक भङ्ग और सिद्ध होता है । यो सप्तभङ्गोमे भावस्वरूप व अभावस्वरूपका वर्णन करके सम्यक प्रकाश दिया है ।

पूर्वोक्त स्याद्वाद विधिसे निम्नाङ्कित इन नव विषयोके सम्बन्धमे भी यथार्थ प्रकाश दिया गया है (१) पदार्थ एक है या अनेक हैं, (२) वस्तु अद्वैतरूप है या द्वैतरूप अर्थात् एकान्त सभी क्षेत्र सर्वथा पृथक पृथक हैं, (३) वस्तु निमित्त है या अनित्य, (४) वस्तु वक्तव्य है या अवक्तव्य, (५) कार्य कारणमे, गुण गुणीमे, सामान्य सामान्यवान्मे भिन्नता है या अभिन्नता है, (६) धर्म धर्मीकी सिद्धि आपेक्षिक है या अनापेक्षिक है, (७) क्या हेतुसे ही सब कुछ सिद्ध होना है या आगमसे ही सब कुछ सिद्ध होता है (८) क्या प्रतिभासमात्र अन्तरङ्ग अथ ही है या बहिरङ्ग प्रमेय पदार्थ ही है, (९) क्या भाग्यसे ही अर्थसिद्धि है या पुरुषार्थमे ही अर्थसिद्धि है (१०) क्या अन्य प्राणियोमे दुःखके उत्पादसे पाप बँधता है, (११) क्या अन्य प्राणियोमे सुखका उत्पाद होनेसे पुण्य बँधता है, (१२) क्या स्वयके क्लेशसे पुण्य बँधता है ? (१३) क्या स्वयके सुखसे पाप बँधता है, (१४) क्या अज्ञानमे याने ज्ञानकी कमीमे बन्ध ही होता है, (१५) क्या अल्प ज्ञानसे मोक्ष होता है ? उक्त सभी विषयोकी सयुक्तिक मीमासा करके स्याद्वाद विधिसे सभी विषयोका यथार्थ परिचय कराया गया है, जिसका अति संक्षेपमे वर्णन किया जाय तो वह भी बहुत अधिक विवरण ही जाता है । इस सबका पाठकगण स्वयं इन प्रवचनोका अध्ययन करके परिज्ञान करें । अन्तमे वस्तुस्वरूपको सिद्ध करने वाले तत्त्वज्ञानकी प्रमाणरूपता व स्याद्वाद नयसंस्कृता व तत्त्वज्ञानका फल, स्याद्वादका विवरण, केवल प्रत्यक्ष परोक्षके अन्तमे स्याद्वादकी केवल ज्ञानवत् सर्वसन्वप्रकाशकताका वर्णन करके वीतराग सर्वज्ञ हितोपदेष्टाको ही प्राप्त होना सिद्ध किया है तथा आत्मकल्याणार्थी पुरुषोको सम्यक उपदेश और मिथ्योपदेशकी विशेष जानकारी हो एतदर्थ इस प्राप्तमीमासाको रचनेका आशय तार्किक धृढमणि श्री समन्तभद्राचार्यने बताया है ।

इस महान ग्रन्थके गूढतम महत्त्वको सरलतासे सर्वसाधारणोपयोगी प्रवचन द्वारा प्रकट करना अध्यात्मयोगी, न्यायतीर्थ, पूज्य श्री १०५ क्षुल्लक मनोहर जी वर्णी जी महाराजके प्रकाण्ड पाण्डित्यका सुमधुर फल है जिसे जैन मीमासकोकी उच्चतम कोटिमे विराजमान करनेका महाराजश्रीने प्रयास किया है । आशा है जैन समाज ही नहीं, विश्व समाज इस प्रयाससे लाभान्वित होगा ।

साहित्य प्रेस,
सहारनपुर

तत्त्वज्ञान-प्रभावित
व्याकरणरत्न काशीराम शर्मा पूरुहित

आत्ममीमांसा प्रवचन

[भाग ११, १२]

प्रवक्ता

अव्यात्मयोगी न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०५ कुल्लुक
श्री मनोहर जी वर्णा 'सहजानन्द जी' महाराज

देवादेवाः सिद्धिश्चेद्दैव पौरुषेण कथम् ।

दैवतश्चेदनिर्मोक्षः पौरुषेण निष्फल भवेत् ॥ ८८ ॥

का क तत्त्वमे सम्बन्धित अर्थ सिद्धि विषयक साधनोमे दार्शनिकोके अभिमत—आप्तमीमांसामे यह न वाँ परिच्छेद प्रारम्भ हो रहा है इससे पहिले ज्ञापक तत्त्वोका वर्णन किया । उपायभूत तत्त्व दो प्रकारके होते हैं एक ज्ञापक और दूसरा कारक । ज्ञापकका अर्थ है जो ज्ञान कराये अर्थका प्रकाश कराये । सो ज्ञापक तत्त्व प्रमाण और नयमे वर्णित किया गया था । किस प्रकारसे वस्तु स्वरूप जाना जाता है और उसमे अनेक दार्शनिक किरा किस प्रकारमे विवाद उत्पन्न करते हैं यह सब वर्णन हो चुका । अब कारक तत्त्वकी बात कह रहे हैं । कारक उपायतत्त्व याने कुछ भी कार्यकी सिद्धि करनी हो, अपने प्रयोजनकी सिद्धि किस उपायसे होती है उस उपाय तत्त्वका नाम है कारकतत्त्व । तो उपायतत्त्वमे अब कारक उपायतत्त्वका वर्णन किया जा रहा है । प्रयोजनकी सिद्धिमे कुछ लोग मानते हैं कि समस्त कार्योकी सिद्धि दैवसे होती है, जाहे वह कार्य दृष्ट हो अथवा अदृष्ट हो, सभी कार्योका साधक भाग्य ही है । ऐसा मीमांसकोका अभिमत है कि कुछ कार्य तो अदृष्ट होते हैं,—युक्ति-गम्य हैं । और कुछ कार्य दृष्ट होते हैं जो देखे जाते हैं, प्रयोगमे आते हैं । ऐसे समस्त कार्योका साधन दैव ही है । और, कुछ दार्शनिक कहते हैं कि समस्त कार्य पुरुषार्थसे ही सिद्ध होते हैं । क्षत्रियवादमे कर्म सिद्धान्त पुण्य पापका सिद्धान्त नहीं बन सकता है, क्योंकि सर्व क्षणिक तत्त्व है । तो उसमे प्रयोजन किस तरह सिद्ध हो । तो उनका अभिमत है कि सारे प्रयोजन पुरुषार्थसे सिद्ध होते हैं । तब कुछ लोग मानते हैं कि कुछ कार्य ऐसे हैं जो भाग्यसे ही बनते हैं और कुछ कार्य ऐसे हैं जो कि पुरुषार्थसे ही बनते

हैं। यह दार्शनिक भी मीमामक दर्शन मानने वालोंमें ही कोई एक प्रकार है अथवा वैशेषिक आदिक उनका सिद्धान्त है कि जीव स्वयं जाना है। उसमें कारण -ो भा १ है, पुण्यकर्म है, धर्म है और ऐनी वनैरह जो की जाती है, जो उत्पादन किया जाता है वह पुरुषार्थमें सिद्ध होता है। तो यो कोई दार्शनिक कहते हैं कि प्रयोजनकी सिद्धि कुछ तो भाग्यमें होती है और कुछ पुरुषार्थमें ही होती है। तो कुछ दार्शनिक ऐसा मानते हैं कि पदार्थकी सिद्धि कैसे होती है ? दोनो साधनोंमें एक साथ होती है इस कारण वह अवक्तव्य है। यो ईव और पुरुषार्थको लेकर जार विकल्पोमें दार्शनिकोंके अभिमत प्रकट होते हैं। किसीने माना दैवसे सिद्धि है, किसीने माना पुरुषार्थमें सिद्धि है, किसी ने माना कि कुछ दैवसे और कुछ पुरुषार्थमें सिद्धि है तो किसीने माना कि वह सब अवक्तव्य है। उसमें न दैवकी वान कही जा सकती है न पुरुषार्थकी वान कही जा सकती है।

दैवसे अर्थ सिद्धि होनेका एकान्त माननेमें आस्तिका दिग्दर्शन—उक्त चार प्रकारोंके अभिमतोंके सम्बन्धमें त्रय क्रमशः वर्णन करते हैं। देखिये। यदि यह कहा जाय कि दैवसे ही समस्त प्रयोजनोंकी सिद्धि होती है तब यह वनलाभो कि दैव जो स्वयं बना है, भाग्यका निर्माण वह पुरुषके व्यापारसे फिर कैसे सिद्ध होगा? जीव पुण्य पापरूप आचरण करता है तो उसके खोटे और अच्छे भावरूप पुरुषार्थ होनेमें पुण्य पापरूप दैवका वध होता है। तो यदि यह ही एकान्त कर लिया जाय कि समस्त कार्य सिद्धि दैवसे ही होती है तब यह वान नहीं बन सकती कि दैवकी पुरुषार्थमें सिद्धि होती है। किन्तु यह बात माननी पड़ेगी और मानते भी हैं, अनेक लोग समझते भी हैं कि भाग्यका निर्माण पुरुषार्थसे होता है खोटे भाव करनेमें पापका वध होता है, शुभभाव करनेमें पुण्यका वध होता है। तो अच्छे बुरे भावोंके रूप पुरुषार्थसे दैवक निर्माण हुआ करता है। तो अब यह वान सिद्ध न की जा सकेगी क्योंकि दैवसे ही अर्थकी सिद्धि होती है ऐसा एकान्त मान लिया गया है। और यदि मानते हैं ऐसा कि भाग्यकी पुरुषार्थसे सिद्धि हो जायगी तब आपका एकांत तो न रहा। जो यह सकल्प आप्रह लेकर थने थे कि समस्त अर्थोंकी सिद्धि दैवमें ही होती है, जो अब यहाँ उस विचारको परिवर्तित कर दिया कि यहाँ दैवकी पुरुषार्थसे सिद्धि होना मान लेंगे। यो दैवसे ही अर्थकी सिद्धि है यह बात घटिन नहीं होती।

द्वैवान्तरसे दैवकी सिद्धि माननेपर मोक्षके अभावका व धर्मचरणकी निष्फलताका प्रसङ्ग—यदि द्वैकान्तवादी यह कहे कि दैवकी भी सिद्धि अन्य दैवसे हो जाती है पुरुषार्थसे नहीं होती याने जिस दैवसे आज प्रयोजनकी सिद्धि हो रही है वह दैव पुरुषार्थसे न बना था किन्तु अन्य भाग्यमें बना था और यो माननेपर ईव अभिमतका विघात नहीं हाता कि समस्त अर्थोंकी सिद्धि दैवसे ही होती है। समाधान

मे कहते हैं कि यदि ऐसा माना जाय तो फिर मोक्ष कभी नहीं हो सकता है, क्योंकि भाग्यमें भाग्य बनते या रहे हैं तो भाग्यमें भाग्य बनते ही चले जायेंगे, मोक्ष क्या रहा ? जब मोक्ष कुछ न रहा तो मोक्षके लिए जो कुछ पुरुषार्थका उपदेश किया गया है वह निष्फल हो जायगा। यदि मोक्षके लिए उपदेश किया जाने वाला पुरुषार्थ निष्फल हो जाय, ऐसा मान लिया जाय तब तो धर्मव्रत्ति, पद्धति कुछ भी न रहेगी। किस लिए इतना तपश्चर्या करना, ज्ञानार्जन करना, त्याग करना, तत्त्वचिन्तन करना सब भी फिर क्या रहा ? ना मोक्षका अभाव मान लेनेपर समस्त तीर्थ प्रवृत्ति मिथ्या हो जायगी। फिर कुछ करनेकी धान ही नहीं रही, इति ही नहीं रहा। उपादेयको ग्रहण करें, हेयको छोड़ें यह भेद भी कुछ नहीं रहा, क्योंकि किस लिए करना, कुछ श्रेय है ही नहीं। तो मोक्षका अभाव तो नहीं माना जा सकता, लेकिन ऐसा एकान्त करनेपर भी समस्त श्रेयोंकी सिद्धि दैवमें होती है और यहाँ तक कि उस दैवकी सिद्धि भी पूर्व दैवमें होती है तो दैवमें दैवकी सिद्धि मान लिया जानेपर फिर तो बर्म मोक्ष ही न हो सकेगा। और जब मोक्षका अभाव हो गया तो मोक्षके लिए पुरुषार्थ ही क्या करना ? पुरुषार्थ समस्त निष्फल हो जायेंगे।

मोक्षकी सिद्धि परम्परया पुरुषार्थमें माननेपर दैवकान्त प्रतिज्ञाका विधान—यदि यह वह दैवकान्तवादी कि कार्योकी सिद्धि दैवमें होती है मगर मोक्षकी सिद्धि दैवके क्षयसे हुआ करती है और दैवका क्षय पुरुषार्थसे होता है तो पुरुषार्थमें दैवका क्षय होना माननेपर मोक्षकी प्रसिद्धि नराबर हो जायगी, इस कारण पुरुषार्थ निष्फल न कहलायेगा पुरुषार्थ करने का कोई प्रयोजन है, फल है कि पुरुषार्थमें तो दैव का क्षय होगा और दैवका क्षय होने पर मोक्षकी प्रसिद्धि होगी। इनके समाधानमें कहते हैं कि यह मान लेनेपर कि पुरुषार्थ निष्फल नहीं, पुरुषार्थमें भाग्यका क्षय होता है, और भाग्यके क्षय होने पर मोक्षकी प्रसिद्धि होगी है, तो दैवकान्तकी प्रतिज्ञाका विधान हो जाता है। यान तो सही है कि पुरुषार्थमें कर्मका क्षय होता है। ज्ञानस्वभाव आत्मतत्त्वके दर्शन करनेपर मत्पुरुषार्थमें ही इस अन्तस्वभावमें समस्त महान पुरुषार्थमें ही दैवता क्षय होता है और मोक्षकी प्राप्ति होगी है। अतः पुरुषार्थ निष्फल नहीं होता, बात नहीं है और यह मान लेना चाहिए। फिर दैवकान्तका आग्रह का विचार जा रहा है कि समस्त प्रयोजनोंकी सिद्धि दैवमें ही हुआ करती है। तो यहाँ तो इतना महान मोक्षलाभकी बात पुरुषार्थमें सिद्ध हो गई।

मोक्षकी सिद्धि परम्परया दैवसे माननेपर मोक्षकी साक्षात् सिद्धि पुरुषार्थमें सिद्ध हो जानेमें दैवकान्तवादीका विधान—सद्गुरुः कर्ता है कि मोक्षकी प्राप्ति मोक्षका कारणभूत जो पुरुषार्थ है वह ही तो दैवकृत है। तो दैवकृत पुरुषार्थ में मोक्षका कारण बना, फिर मोक्षका कारण होनेसे मोक्षकी सिद्धि हुई तो परम्परया

देगिये । मोक्ष भी तो दैवकृत बन गया । हममें प्रसिद्धाती हाँसि नहीं है ? प्रसिद्धा यह है कि समस्त अर्थोंकी सिद्धि दैवसे ही होती है । उमम आत्मन दी गई है । तब ही सिद्धि ना दैवसे नहीं होती, उसकी सिद्धि ना पुरुषार्थसे है । ना उम पुरुषार्थ भी तो दैवकृत हुआ । उम नरकका गहनहार नाथ्य तब तो तब पुरुषार्थ भी तो आया । जब प्रच्छेद कर्मों उदय आये तो वटा का वान भी मूर्च्छित आत्मन जोड़ना का पथ । है । तो यो मोक्ष भी पुरुषार्थसे दैवकृत ही हुआ, उमम दैवकान्त विधात ही होता । इसके समाधानमें कटन है कि तब ही तब उम प्रकारका दैव पुरुषार्थसे बना, ऐसा मान लीजिये और यही सिद्ध हो बैठना है फिर दैवकान्त कहा रहा ? जैसे वता रहे हो कि मोक्षका उपाय वी ऐम नाथोंकी पाप्मि दैवसे होती है, तो तब आत्मने मोक्षका कारण बनना, मोक्षकी पाप्मि होती ये तब दैवसे ही बने । तो यहाँ मान लिया उम पीरपको दैवसे और आगे चलकर यह तो मानना ही पडा ना कि मोक्षका साक्षात् तो पुरुषार्थसे हुआ । पुरुषार्थसे ही तो कारण माना कि मोक्षका पुरुषार्थसे कारण भाग्य ही रहा । सो देखिये ! मोक्षका पुरुषार्थसे कारण भाग्य ही रहा तो यह बतायें कि मोक्षका कारण क्या रहा ? स्पष्ट है—मोक्षका साक्षात् कारण पुरुषार्थ है । तो पुरुषार्थसे मोक्ष भी हुआ और मोक्षमें लगाया ऐम पुरुषार्थका कारण जो दैव माना तो उस प्रकारके दैवको पुरुषार्थसे ही क्यों नहीं मान लेते ? मोक्ष जीनी वटी बात पुरुषार्थसे मान रहे हो तो मोक्षमें क्या मानने योग्य दैवनिर्माणाकी बात पुरुषार्थसे क्यों नहीं मान ली जाती ? मानना ही होगा और यो दैवको पुरुषार्थसे मान लेनेपर दैवकान्त फिर न रहा । सो इस प्रसङ्गमें जो चार अभिमत बताये गए थे कि कोई मानता है कि दैवसे ही समस्त अर्थोंकी सिद्धि होती है नाई मानता है कि पुरुषार्थसे ही समस्त अर्थोंकी सिद्धि होती है, कोई मानता है कि दैव और पुरुषार्थ दोनोंसे ही अर्थोंकी सिद्धि होती है तो चौथेका यह कहना था कि वह सब अवक्तव्य बात है । क्योंकि अर्थकी सिद्धि दोनों साधनोंसे एक साथ होती है तब वहाँ कुछ भी नहीं कहा जा सकता कि दैवसे अर्थसिद्धि है या पुरुषार्थसे ? इन चारों अभिमतोंमें प्रथम अभिमतकी समीक्षा चल रही है और उममें यह सिद्ध हुआ कि दैवसे ही समस्त अर्थोंकी सिद्धि होती है, यह एकान्त आग्रह है । अतः दैवसे ही अर्थोंकी सिद्धि होती है, यह पक्ष सिद्ध नहीं होता ।

दैवकान्तके आग्रहमें अर्थ सिद्धिका अभाव—उम प्रकारका दैव जो कि मोक्षका कारण बना है जब पुरुषार्थसे ही सिद्ध हो गया तो इस सिद्धिसे यह एकान्त भी निराकृत हो जाता है जो लोग मानते हैं कि पुण्यसे ही स्वर्ग मोक्षकी सिद्धि हुआ करती है । और दूसरी बात यह है कि यदि पुण्यसे ही स्वर्ग मोक्षकी सिद्धि हो तब फिर दैवकान्तवादियोंके मन्तव्यम महेश्वरको सृष्टि करनेकी जो इच्छा होती है तब अनर्थक ही रहेगी । जैसे कहा गया है कि यह अज्ञानी प्राणी स्वयं अपने सुख दुःखमें

प्रममर्थ है, ईश्वरके द्वारा प्रेरित होकर ही वह स्वर्ग अथवा नरकको जाता है। तो इस प्रकारसे जो महेश्वरकी सृष्टि करनेकी इच्छा कल्पित किया है वह निष्फल बन जायगी क्योंकि अब तो मान लिया कि सृष्टिकी उत्पत्ति दैवके आधीन है तब महेश्वर सृष्टिका कारण तो न घटित हुआ। तब फिर सृष्टि करनेकी इच्छा निष्फल ही रही। तो दैव से ही अर्थकी सिद्धि होती है ऐना माननेपर इस एकान्तका निर्वाह नहीं किया जा सकता है। फिर तो कोई भी दैव पुरुषार्थसे सिद्ध न होगा, और पुरुषार्थ बिल्कुल न माननेपर दैवमे ही दैव माननेपर मोक्षका अभाव हो जायगा। पुरुषार्थ फिर धर्मके लिए कर्ना निष्फल होगा और फिर जिन लोगोंने यह माना है कि इस सृष्टिका करने वाला महेश्वर है उसकी इच्छा अनुसार सृष्टि होती है, वह कथन भी निराकृत हो जायगा। तो यह एकान्त करना ठीक नहीं कि समस्त प्रयोजनोकी सिद्धि दैवसे ही होती है।

सो जिन अर्थ सिद्धि साधन—अब यहाँ दैवैकान्तवादी पूछता है कि फिर इष्ट प्रयोजनकी सिद्धि किस तरह होती है सो बताओ ? तो सुनो, इष्ट पदार्थकी सिद्धि किस तरह होती है। इष्ट सिद्धिमे दो साधन चाहिये—अदृष्ट और दृष्ट। अदृष्ट कारण तो भवितव्यता और पूर्वकृत कर्म इन दोनोंका ही उभय अदृष्ट समझ लीजिए। और दृष्ट कारण है पुरुषार्थ। जो यहाँ चेष्टा की जाती है वह पुरुषार्थ कहलाता है दृष्ट। तो यो दृष्ट और अदृष्ट कारणोंसे प्रयोजनकी सिद्धि बनती है। उनमेसे किसी एक कारणका लोप करनेपर अर्थ सिद्धि घटित नहीं होगी। केवल पुरुषार्थमात्र माना जाय तो पुरुषार्थमात्रमे भी प्रयोजनसिद्धि नहीं देखा जाना अथवा दैवमात्र माना जाय कि समस्त अर्थी सिद्धि भाग्यमे होती है तब तो फिर इच्छा करनेकी आवश्यकता हो जायगी। जो मानत है कि ईश्वर इच्छा करता है, ईश्वरकी इच्छासे सृष्टि बनती है ऐसा कहना अनर्थक हो जायगा। अथवा मही रूपमे यो देखिये ! कि न तो यह बात सिद्ध होती है कि स्वयं कुछ प्रयत्न भी न करे और केवल अदृष्ट मात्रमे ही सारा इष्ट अनिष्ट हो जाय और साथ ही यह भी नहीं बनना कि कोई खूब पुरुषार्थ करे, प्रयत्न करे और उस प्रयत्नमे सारे इष्ट अनिष्ट कम बन जाये यह भी नहीं होता क्योंकि यह बात तो स्पष्ट विदित होती है कि खेती आदिकके कामोमे सभी लोग बराबरीका प्रयत्न कर रहे हैं फिर भी किसीको अर्थकी प्राप्ति होती है और अनिष्टका विनाश होता है और उन्हींकी तरह खेती आदिकका प्रयत्न करने वाले अनेक पुरुष ऐसे देते जाते हैं कि उनको अर्थकी प्राप्ति नहीं होती बल्कि अनिष्ट हो जाता है। तो इसमे सिद्ध है कि भले ही कृषि आदिकमे सब प्रयत्न कर रहे हैं किन्तु इष्ट प्राप्ति और अनिष्ट परिहार या अनिष्ट प्राप्तिमे पुण्य पाप कारण पड़ता है। प्रयत्न सबका एक साथ है पर जिनके पुण्यका उदय है उनके बाधायें नहीं आती और प्रयोजनकी सिद्धि हो जाती है। पास वाले खेतमे ओले पड़े जायें और दूसरे खेतमे न पड़े अथवा किसी खेतकी फसलमे

कीड़ा लग जाय दूनरेके खेलेमे न लगे आदि अनेक ऐसे प्रमाण हैं जिन प्रमाणोंमे यह बात घटित होती है कि सभी लोग प्रयत्न गमानरूपमे कर रहे हैं तो कौन किसीको अर्थ प्राप्ति है और किसीको अनर्थप्राप्ति है। तो यह कहना भी ठीक न रहेगा कि सब काम प्रयत्नसे ही बन जाते हैं। समारके कार्य दैव प्रधान हैं, उनके अनुसार ही कुछ बुद्धि भी चलती है। तो प्रयत्न भी हो इननेपर भी निमित्त हुआ दैव, क्रममे कारण प्रयत्न न करने पर भी अर्थ प्राप्ति होनी है और कुछ भी अनर्थ नहीं होता।

अदृष्ट और दृष्ट दोनों साधनोंमे अर्थ सिद्ध—अब इस और भी देनिये कोई यह माने कि सब काम दैवसे ही होता है, स्वयं कुछ भी प्रयत्न न करे और मान भी लो थोड़ा बहुत कि उसको अर्थ प्राप्ति या अनर्थका विनाश हो गया। कभी उल्टा भी हुआ तो भी इतनी बात तो सुनिश्चित है कि प्रयत्न जरा भी न माना जाय तो प्रयत्नके अभावमे दृष्ट अनिष्ट अथवा सुख दुःख का भागी न बन सकेगा। क्योंकि सुख दुःखके अनुभवमे कारण पुरुषार्थ होना ही है। जैसे कि लोग स्पष्ट मानते हैं कि धाली में भोजन रखा हो, भाग्यने सब समागम जुटा लिया, किन्तु बीर उठाये दिना, मुखमें फौरको चबाये बिना आहार तो नहीं बन पाता, यो ही प्रत्येक काममें नमक लीजिए कि दैव अनेकूल चल रहा है, लौकिककार्यमें पुण्य पाप इन प्रकार ही चल रहे हैं पर कुछ पौरुष भी साथमे होता है। केवल दैवमे अर्थ सिद्ध हो यह बात भी नहीं बन सकती। सभी जगह सासारिक कार्योंमे दृष्ट और अदृष्ट निमित्त होते हैं, यहाँ दृष्टने मायने ही पौरुष। जैसे कि कोई तन, मन, वचनका पुरुषार्थ करना है, लोगोंको विदित होता है इसने इस कार्यके लिए खूब श्रम किया सो वह तो है पुरुषार्थ और उसके साथ जो यह बात लगी हुई है कि पौरुष करनेपर भी कहीं सिद्धि है, कहीं सिद्धि नहीं है तो उसमे कारण हुआ अदृष्ट, यो दृष्ट और अदृष्टमे निमित्तपनेकी सिद्धि होती है। उनमेसे यदि एकका भी लोप कर दिया जाय तो दूसरा भी नहीं बन सकता है। अब मोक्षकी बात अगर देखते हो तो वहाँ भी देख लीजिए। परम पुण्यातिशय हो और चरित्र विशेष हो तभी ता मोक्ष सम्भव है। यहाँ परमपुण्यातिशयके मायने यह है कि पापीसे पापी जीव भी यदि उस भवसे मोक्ष पहुँचता है तो थोड़ा सुधार होकर उसमे जब अन्तिमरूप यह आ जाता है कि उसका पाप गल गया तो वहाँ पुण्यातिशय प्रकट होता है सिद्धान्तोंके अनुसार भी यह सिद्ध होता है कि जैसे वह मुक्तिके निकट पहुँचता है, पुण्य स्थानोंमें बढ़ता है तो पाप कर्म पहिले दूर होता है, पुण्य कर्म रह जाता है तो परम पुण्यातिशय हो तब और चरित्र विशेष हो तब मोक्ष सम्भव है। तो पुरुषार्थ नहीं वहाँ आ ही गया। इस कारण केवल यही पक्ष करना कि दैवसे ही अर्थ सिद्ध होती है सो ठीक नहीं, और कोई यदि यह सिद्ध करे कि केवल पौरुषसे ही सिद्धि होती है तो यह भी ठीक नहीं। पुरुषार्थके साथ मोक्ष जाने वाले पुरुषके पुण्यातिशय आता ही है। अब दैव एकान्तका निराकरण करके अथवादैवएकान्तमे दोष पत्ति देकर अब

पौरुष एकान्तमे दोषापत्ति देनेके लिए कारिका कह रहे है ।

पौरुषादेव सिद्धिचेत् पौरुष देवत कथम् !

पौरुषाच्चेदमोघ स्यात् सर्वप्राणिषु पौरुषम् ॥ ८६ ॥

पौरुष एकान्तमे दोषापत्ति—यदि पुरुषार्थसे ही अर्थकी सिद्धि मानी जाती है तो फिर यह बनावें वे पौरुष एकान्तवादी कि फिर पुरुषार्थ देवसे कैसे बन सकेगा ? और, यदि उन पौरुषका पूर्व देवकारण मानने हो तो अभी किये गये आग्रहकी प्रतिज्ञा का घात हो जायगा । पुरुषार्थ पुण्य-पाप सामग्रीके बिना नहीं होता । जैसे कि प्रसिद्ध है कि उम प्रकारकी बुद्धि होनी है हीगेन और उस प्रकारका व्यवसाय बनता है जीवोंके और वैसे ही लाग मटाय हाते है जीवोंके—जैसा कि होनहार हो । यह बात बहुत प्रसिद्ध है । तो उससे यह सिद्ध हुआ कि पौरुषसे सिद्धि नहीं है । यहाँ केवल पुरुषार्थमे सिद्ध मानने वाले लोग चार्वाक हैं जो पुण्य-पाप, लोक-परलोक, स्वर्ग-मोक्ष आदि कुछ नहीं मानते, उनका यह प्रकट सिद्धान्त है कि यही मेहनत करे और उस प्रकारके प्रयोजनकी सिद्धि कर ले । तो जो लोग ऐसा मान रहे हैं कि पौरुषसे प्रयोजनकी सिद्धि होती है तो प्रथम तो बात यह है आँखो देखी कि पुरुषार्थ बराबरीका कर रहे है कोई लोग, उनमे किसीके प्रयोजनकी सिद्धि होती है किसीके नहीं अथवा कोई पुरुषार्थ तो कर रहा है फिर भी उसे कुछ प्राप्ति नहीं होती जैसे यहाँ घमियारे लकड़हारे या मजदूर वर्ग पूरे दिन ब-ा श्रम करते है इतनेपर भी उन्हें अर्थसिद्धि नहीं है और कुछ लोग अपने ज्ञान ज्ञान आदिकपर बैठे हैं, अर्थसिद्धि करते है । तो जब यहाँ यह कहेगे कि सिद्धि तो पुरुषार्थमे हुई और पुरुषार्थ उस प्रकारसे बना जिनका जैसा होनहार है, तब तो यह बात आगे कि पुरुषार्थ देवके अन्तर्गत बना । तो पुरुषार्थसे ही प्रयोजनकी सिद्धि होनी है, यह बात तो न रही । यदि यहाँ यह कहा जाय कि पौरुष पुण्यार्थमे बना है पुण्य पापमे नहीं बनता तब तो पौरुष पौरुष ही रह गया, सो सभी प्राणियोंमे फिर पौरुष सफ न हो, पर ऐसा होता कहाँ है ? भले ही कोई अपनी कल्पनामे मानले कि बुद्धि, व्यवसाय, श्रम सभी बातें पौरुष कह लाती हैं और पौरुष पौरुषसे ही उत्पन्न होता है । तो कह लो कल्पनामे, पर जगनमे निगाह पसारकर देखो तो सही, सभी प्राणी अपने पूर्ण सुखके लिए प्रयत्न कर रहे हैं पर उनका पौरुष यहाँ सिद्ध हो रहा है ? अथवा सब प्राणियोंमे यहाँ पौरुष बन बैठे क्योंकि पौरुष तो पौरुषमे बन गया । अब यहाँ भाग्यनी या पुण्य-पापकी आवश्यकता नहीं रही । तो यह भी बात सिद्ध नहीं होनी कि पौरुषसे ही प्रयोजनकी सिद्धि है ।

पौरुष एकान्तमे दोषापत्ति का निर्णय—पुरुषार्थका एकान्त माननेपर अर्थात् पुरुषार्थसे ही समस्त प्रयोजनकी सिद्धि होती है इस लोकमे ऐसा स्वीकार करने पर यह दोष देखा जा रहा है कि सभी पुरुषार्थ करते हैं पर सिद्धि किसीको होती है

सिद्धीको नहीं होती है, एक सं। इस आपत्तिका समाधान, दूसरी बात यह पूरी करने के लिए कि जो तर्कमान पुरुषार्थ कर रहा है जोई प्राणी सो वह भाष्यकी अनुकूलता से कर रहा है या उस पुरुषार्थकी, सिद्धि कुछ कहे ? क्योंकि पुरुषार्थ कर रहा है उनका कोई कारण होगा। होना चाहिए पुरुषार्थ। जैसा भ्रमि वा है तैसी उसकी सिद्धि चलेगी, किन्तु यहाँ भी उसका उत्तर पौरुष माना है। याने उत्तर पौरुषकी सिद्धि की रूपमे होती है ऐमा माननेपर सगी जीवना पुरुषार्थ सफल होना चाहिए, किन्तु ऐमा देखा नहीं जा रहा। यदि नही कि सभी जीवना पुरुषार्थ सफल ही है तो ऐमा कौन ब्रह्मान करेगा ? जब इस सम्बन्धमे व्यभिचार देखा जा रहा है अर्थात् पौरुष करनेपर भी उसके फलकी प्राप्ति अविनाशिता नहीं देखी जा रही है तो इसका कौन ब्रह्मान कर सकता है कि पुरुषार्थसे अर्थकी सिद्धि अ-स्य होती है।

सम्यग्बोधपूर्वक पुरुषार्थमे प्रयोजन सिद्धि होनेमे पौरुषमे ही अर्थ सिद्धिकी सम्भवताकी शका— अब यहाँ शकाकार शका करता है कि पुरुषार्थ दो प्रकारका माना गया है एक सम्यग्ज्ञान पूर्वक दूसरा मिथ्याज्ञान पूर्वक। शकाकार यहाँ चार्वाक है। जो केवल आँखी देखी बातको ही सत्य समझते हैं उनका सम्यग्ज्ञान है यहाँकी चीजोको ही निरवना आत्मा या सूक्ष्म दस्तरे सम्बन्ध नहीं है सम्यग्यानका। जो लोक व्यवहारमे घट पट आदिक पदार्थ कहे जाते हैं, जैसा जो कुछ व्यवहार है उसीको ही सत्य समझना यह उनका सम्यग्ज्ञान है, और उन कारणोका, चीजोका ज्ञान न होना, भूल हो जाना यह है शकाकारका मिथ्याज्ञान। तो शकाकारका मिथ्या ज्ञान। तो शकाकारका यह कहना है कि पौरुष दो प्रकारके होते है एक सम्यग्ज्ञान पूर्वक और दूसरा मिथ्याज्ञान पूर्वक। उनमेसे मिथ्याज्ञान पूर्वक जो पौरुष है उसमे व्यभिचार देखा जा रहा है कि जब कारण कलापका ज्ञान ही नहीं है खेतीमे क्या चीज बोई जाती है, कैसे खाद पडती है, कैसे जोता जाता है, कब उसमे पानी देना चाहिए, इन बातोका बोध नहीं है, बल्कि मिथ्यारूपमे जाना जा रहा है, कहो पहिले पानी न दे, फसल बिगड जाय, सूज जाय तब पानी दे, यो मिथ्याज्ञान पूर्वक पौरुष करे तो उसमे व्यभिचार देखा जाता है, किन्तु सच्चे ज्ञान सहित जो पौरुष होगा ऐसा परिश्रम जिसमे कारण सम्यग्ज्ञान है समयपर सही कारणोमे सब काम करता है यो सम्यग्ज्ञान पूर्वक पौरुष ही होगा तो उसमे दोष नहीं आता, और पौरुष ही सम्यग्ज्ञान पूर्वक पौरुषको पौरुष कहेगे तब तो पौरुष सफल ही कहलायगा, उसमे व्यभिचार न आयगा।

दृष्ट कारणकलापके सम्यग्बोध पूर्वक पौरुषसे भी अर्थसिद्धिका अनियम एव प्राणीको अदृष्ट कलापके बोधकी असम्भवता होनेसे पौरुषकान्तवादे मे दोष बताते हुए उक्त शकाका समाधान— उक्त शकाके समाधानमे कह रहे हैं

कि शकाकारका उक्त कथन असत्य है, क्योंकि सम्यग्ज्ञान पूर्वक जो पौरुषको जो सफल कहा जा रहा है तो सम्यग्ज्ञान होगा कारण कलापोको और कारण सामग्री है दो प्रकारकी, दृष्ट और अदृष्ट कारण सामग्री । कोई कारण सामग्री तो आँखो दिखनेमे आती है व्यवहार प्रयोगमे आ रही है, एक तो ऐसी सामग्री होती है जो दृश्य है, दूसरी कारण सामग्री है अदृष्ट, जो आँखो नही दिख सकती, अदृष्टताको प्राप्त है और है कारण अवश्य । तो इसमेसे कौनसी कारण सामग्रीके सम्यग्ज्ञानसे हुए पुरुषार्थको सही मान रहे हो ? यदि कहो कि अदृष्ट कारण सामग्रीके सम्यग्ज्ञानके कारण जो पौरुष हुआ है उसको हम पौरुष कह रहे हैं तो उसो भी व्यभिचार देखा जाता है । जैसे खेती दूकान व्यापार आदिक कामोमे ऐसे बुद्धिमान लोग कार्यकर्ता हैं कि जिन्हे दृष्ट कारण सामग्रीका सही सही बोध है और उस प्रकार चल भी रहे है, पुरुषार्थ भी उनका उस प्रकार हो रहा है । जैसे खेती सम्बन्धी साधन— खेत समयपर जातना, बीज समयपर बोना आदिक बातोंका सही बोध है और इस प्रकारका पौरुष भी करते हैं, इतनेपर भी किसीको तो इष्ट प्राप्ति होती है और किसीको नही होती । ये सब बातें तो आँखो देखी जा रही हैं । इस कारण दृष्ट कारण सामग्रीके ज्ञानपूर्वक होने वाले बोधसे अर्थसिद्धि होनी है यह भी एकान्त नही किया जा सकता है । अब यदि यह कहो कि जो अदृष्ट कारण सामग्री है उसका सम्यग्ज्ञान हो तो उससे पौरुष सफल होगा तो देखो अदृष्ट कारण सामग्रीका ज्ञान तो जो अमर्षज्ञ हैं, अल्पज्ञ हैं, यहाँके सब जो लौकिकजन हैं उनको तो असम्भव है और चार्वाक जो सर्वज्ञ मानते नही और सर्वज्ञका ज्ञान हो तो उनका तो यहाँ पौरुष चल नही रहा । पुरुषार्थ करने वाले तो यहाँ वहाँके ग्रामवसी लौकिक जन हैं और वे हैं असर्वज्ञ उनको अदृष्ट कारण सामग्री का ज्ञान हो नही सकता, तो अदृष्ट कारण सामग्रीके सम्यग्ज्ञान पूर्वक पौरुषका होना यह सम्भव नही है । अतः यह दूसरा पक्ष भी निराकृत है कि अदृष्ट कारण सामग्रीके सम्यग्ज्ञान सहित होने वाले पुरुषार्थसे अर्थसिद्धि होती है ।

प्रमाणान्तर १ अदृष्ट कारण सामग्रीका बाध मानकर नत्पूर्वक पौरुषसे अर्थसिद्धिवा नियम माननेमे दोष—यदि शङ्का है यहाँ कहे कि अदृष्ट कारण सामग्रीका प्रमाणान्तरसे ज्ञान हो जायगा, अनुमानसे ज्ञान हो जायगा, तो प्रथम तो बात यह है कि चार्वाक भी अनुमान प्रमाण नही मानते । अथवा मान लो दूसरेके द्वारा माने गए अनुमान प्रमाणसे अदृष्ट कारण सामग्रीका ज्ञान हो गया और जो अदृष्ट कारण सामग्रीके ज्ञानपूर्वक होने वाले पुरुषार्थसे अर्थसिद्धिकी सफलता मानते हो तो सुनो । वह अदृष्ट कारण समूह बतावो क्या कहलाता है ? क्या कारण शक्ति विघ्नेषणका नाम अदृष्ट कारण सामग्री है ? या पुण्यपाप विशेषणका नाम अदृष्ट कारण सामग्री है ? या पुण्यपाप विशेषणका नाम अदृष्ट कारण सामग्री है ? यहाँ दो विकल्प पूछे जा रहे हैं कि अदृष्ट कारण क्या है जिसका कि ज्ञान करके

पौरुष किया जाता हो ? क्या कारणसे रहने वाली शक्तिका नाम अदृष्ट कारण है ? अथवा पुण्य पाप दैवका नाम अदृष्ट कारण सामग्री है ? यदि कहो कि कारणशक्त विशेषका नाम अदृष्ट कारण है तो अदृष्ट कारण का सम्बन्ध बोध होनेपर भी किए गए पुरुषार्थमें व्यभिचार देखा जाता है । जैसे किसोकी आयु क्षीण होने वाली है ऐसे पुरुषको औपधि शक्तिका सम्यग्ज्ञानी वैद्य औपधिका पान आदिक करानेका पुरुषार्थ भी करता है लेकिन उपयोग नहीं बनता, उस औपधिमें कोई फायदा नहीं पहुँचना । जिस पुरुषको आयु क्षीण हो रही है उसको कमी भी औपधि दी जाय, चाहे कौन ही होशियार वैद्य हो पर उसका इलाज व्यर्थ जा । है, उस मरने वाले पुरुषको बचा नहीं पाता है । उसका मरण हो ही जाता है । तो देखिये ! वैद्यको व रोगीको भी अदृष्ट कारणका ज्ञान है, उस वैद्यने उस प्रकारका पुरुषार्थ भी किया और उस रोगी पुरुषने उसका सेवन भी किया लेकिन वहाँ जीवन तो नहीं रह सकता । तो यह भी नहीं कह सकते कि कारण शक्तिरूप अदृष्ट कारणका ज्ञान होनेपर फिर किए गए पुरुषार्थमें व्यभिचार नहीं देखा जाता । अतः पुरुषार्थमें कार्यसिद्धि होती है, यह एकान्त नहीं बनता । अब यदि दूसरा पक्ष लें तो, पुण्य पापका नाम है अदृष्ट कारण सामग्री तो इससे तो यह बात सिद्ध हो गयी कि भाग्यकी सहायतासे ही पौरुषका फल सिद्ध हो सकता है ।

दैवके सत्यबोध पूर्वक पौरुषसे अर्थ सिद्धि माननेपर पौरुष । तत्रादका विघात एव अन्य बोध—यदि कहो कि भाग्यका ही सत्य बोध हो, उसके कारण होने वाले पौरुषसे इष्ट पदार्थोंकी प्राप्ति बन जायगी । तो यहाँ एक बात और भी देखिये । ऐसा पुण्य पापरूप कारण सामग्रीका ज्ञान भी न हो तब भी तो ऐसे पौरुषमें फलकी सिद्धि हो जाती है । यहाँ द्वितीय पक्षमें शकाकार स्वीकार करता है कि पुण्य पापका नाम है अदृष्ट कारण सामग्री और उसके बोधके कारण होने वाले पौरुषसे इष्ट प्रयोजनकी सिद्धि होती है तो सुनो । प्रथम बात तो यह मिली कि पौरुष एकान्त न रहा लो अब भाग्यका सहारा लेकर होने वाले पौरुषमें ही अर्थ सिद्धिकी बात कही गई और फिर दूसरी बात यह है कि ऐसे दैवका परिज्ञान नहीं भी होता और अनुकूल पुण्यका उदय है तो पौरुषसे फलकी प्राप्ति हो जाती है, इस कारण यह मूल बात कहना कि सम्यग्ज्ञान पूर्वक होने वाले पौरुषसे अर्थ सिद्धि होती है, यह एकान्त आग्रह भी सही नहीं बनता । इस कारण जैसे दैव एकान्तका आग्रह सिद्ध न हो सका उससे अर्थ सिद्धिकी बात निर्णीत नहीं की जा सकी इसीप्रकार पौरुष एकान्तसे भी अर्थ सिद्धिकी बात सिद्ध नहीं हो सकती है ।

विरोधान्नोभयैकाल्प्यं स्याद्वादन्यायविद्विषाम् ।

अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्ति नोवाच्यमिति युज्यते ॥ ६० ॥

शकाकार द्वारा उभयकान्तका पक्ष—यहाँ मीमांसक अपना पक्ष रख रहे हैं कि यदि दैव एकान्त माननेपर आपत्ति आती है याने सिर्फ दैवसे ही अर्थ सिद्धि माननेपर कुछ घटनाओमे विवाद हो जाता है और केवल पौरुषसे ही सिद्धि माननेपर कुछ घटनाओमे विवाद आता है तो इन दोनोंको ही मान लिया जाय और इस तरह मान लिया जाय कि कोई कार्य तो दैवसे ही सद्ध होता है और कोई कार्य पौरुषसे ही सिद्ध होता है। जैसे जिसका हमें कुछ पता नहीं ऐसा काम सिद्ध होता है तो वह दैव से ही होता है और जिसको हम देखकर परिश्रम करके कार्य बनाते हैं वह पुरुषार्थसे सिद्ध होती है अथवा जिन विषयोके माघन भी जुट जाते, यहाँ दैव सिद्ध हो गया उन विषयोको भोगना यह पुरुषार्थसे बनेगा। जैसे भोजन सामग्रीका जुटना यह दैव होगा पर उठाकर खाना यह पुरुषार्थसे बनेगा। अथवा स्वर्गमे जाना या अन्य घन वैभवकी उत्पत्ति होना यह दैवसे (पृथक्-पापसे) बनेगा किन्तु इस लोकमे जो कुछ भी कार्य किए जाते हैं वे पुरुषार्थसे बन जायेंगे। तात्पर्य यह है कि कोई कार्य तो दैवसे ही होता है और कोई कार्य पुरुषार्थसे ही होता है इस तरह दोनोंको मान लिया जाय तब तो आपत्ति न रहेगी।

दैव और पौरुष दोनों उभयकान्तका निराकरण—उक्त शकाकारके समाधानमे कहते हैं कि एकान्तरूपसे अर्थात् किसी कार्यमे केवल दैव ही कारण है और किसी कार्यमे केवल पुरुषार्थ ही कारण है ऐसे प्रथक प्रथक कार्यकी अपेक्षासे अगर एकान्त मान लिया जाय दोनोंको तो यह भी स्यादवाद नीतिका विरोध होनेसे निराकृत हो जाता है क्योंकि लोकमे कोई भी कार्य ऐसा नहीं है जो अन्यकी अपेक्षा न रख कर किसी दैव या पुरुषार्थ एकसे बन सकता हो, अतएव उभयका एकान्त भी यथार्थ नहीं है यह बात समझनेकी है कि केवल न तो दैव एकान्तसे ही अर्थ सिद्धि है न केवल पौरुष एकान्तसे ही अर्थ सिद्धि है। और कोई पुरुष दोनोंको ही माने और उन दोनोंमे पृथक् पृथक् यह विभाग करे कि देवो अमुक कार्य तो दैवसे बन गया और अमुक कार्य पुरुषार्थसे बना तो यह भी उचित नहीं है।

दैव और पौरुषके अत्रन्तकान्तका निराकरण—अब कोई चौथा पुरुष यहाँ अपनी शक्का रख रहा कि हमको तो अब यह मालूम हुआ, कि न तो केवल भाग्यमे ही प्रयोजनकी सिद्धि होती है न केवल पुरुषार्थसे ही प्रयोजनकी सिद्धि होती है, और दोनोंसे भी प्रयोजनकी सिद्धि नहीं होती, सो वास्तवमे इस प्रसंगकी बात अवक्तव्य है। यो अवक्तव्य ही मानना चाहिए। उसके सम्बन्धमे कुछ कहा ही नहीं जा सकता तो इस अभिप्रायके शमनके लिए कह रहे हैं कि कोई यदि अवक्तव्यताका एकात माने तो उसमे यह अवक्तव्य है इतना भी तो न बोल सकेंगे, क्योंकि अवक्तव्यताका एकान्त ही तो मान लिया किसी प्रकार वह बताया नहीं जा सकता। तो वह अवक्तव्य

है इस स्वरूपमे फिर कसे बनादे ? स्याद्वाद नीतिका विरोध करनेपर जो कुछ भी कहा जायगा वह सब प्रमाण विरुद्ध कहा जायगा, इस कारण ये चारो ही एकान्त ठीक नहीं होते । कोई लोग दैवसे ही अर्थ सिद्धि मानते, कोई केवल पौरुषमे ही अर्थ सिद्धि मानते और कोई केवल दोनोका एकान्तकर करके दोनोसे ही अर्थ सिद्धि मानते और कोई अवक्तव्यता, बताकर ही उस बातको समाप्त करते, तो से चार चार प्रकारके एकान्त सिद्धान्तका यथार्थ निरूपण नहीं कर सकते क्योंकि इनमे स्याद्वादका विरोध किया गया है । तो अब जिज्ञासा उत्पन्न होनी है कि वास्तवमे स्याद्वादकी नीति दैव और पुरुषार्थके सम्बन्धमे किन प्रकारकी है उसका समाधान करनेके लिए इस प्रसंगमे अब अन्तिम कारिका कह रहे हैं ।

अबुद्धिपूर्वा अपेक्षायामिष्टानिष्ट स्वदेव १ ।

बुद्धिपूर्वव्य पेक्षायामिष्टानिष्ट स्वगौरुषात् ॥ ६१ ॥

अबुद्धिपूर्वपेक्ष इष्ट अनिष्टकी सिद्धिमे दैवकी प्रधानता—कोई कार्य बिना विचारे उपस्थित हुआ है जिसका कुछ ख्याल ही न था, कुछ विचार ही न कर सके अथवा विचारसे भी परे कोई अनुकूल या प्रतिकूल कार्य उपस्थित हो गया तो समझना चाहिए कि वह प्रधानतया दैवकृत है क्योंकि उस समय बुद्धि पूर्वक कोई अपेक्षा नहीं की गई । वहाँ पुरुषार्थ अप्रधान रहा और दैव प्रधान हो गया । यहाँ भी यह न समझना चाहिए कि केवल दैवसे ही बात बनी । दैव, वहाँ मुख्य रहा पुरुषार्थ वहाँ गौण रहा । तो दैव अनुकूल न है उसके साथ किसी न किसी रूपमे पुरुषार्थ भी रहा और वर्तमानमें-यदि कुछ पुरुषार्थ भी न दिख रहा हो तो भी जिस दैवके उदयमे वह कार्य बना है वह दैव तो पौरुष पूर्वक ही प्राप्त किया गया था । कोई कार्य यदि अनुकूल बन गया बिना विचारे ही तो उसे कहेंगे कि यह पुण्यकर्मके उदयसे हुआ है । पुण्य कर्मके उदयसे, उसकी प्रधानता है फिर भी उस प्रसंगमे जिसने यह फल प्राप्त किया या जो इस सुखको भोग रहा है उसका उस समय पुरुषार्थ भी चल रहा है । भोगनेमे पुरुषार्थ है या थोडा बहुत तन मन वचनका भी पुरुषार्थ होता है और जिस पुण्यकर्मके उदयसे यह बिना विचारे अनुकूल कार्य मिल गया है उस पुण्यकर्मके सम्पादनमे इस जीवमें पहिले पौरुष तो किया ही था, शुभभाव किया था, धर्म किया था । जिस पौरुषके प्रतापसे एमे ही पुण्यकर्मका बन्व हुआ जिसका कि अब यह फल मिला है । किसी पुरुषको बिना विचारे ही कोई प्रतिकूल घटना आये, विपत्ति उपस्थित हो गयी, उपसर्ग आ गया तो उसे देवकृत समझना चाहिए, क्योंकि वहाँ उस फलभोक्ताने बुद्धि पूर्वक कुछ भी साधन नहीं जुटाया । कोई वहाँ अपेक्षा नहीं रखी । तो वहाँ, पापकर्मका उदय प्रधान रहा, पुरुषार्थ अप्रधान रहा । उस घटनासे भी किसी न किसी प्रकारसे तन, मन, वचनका कुछ कार्य तो किया ही गया होगा अथवा जिस पाप कर्मके उदयसे

ऐसी प्रतिकूल घटना प्राप्त हुई है उस पापकर्मकी सम्पादनमें तो इस जीवने पौरुष किया ही था। पौरुष किया उल्टा, विषय कपायोमें मग्न रहा दूसरोपर श्रद्धा की आदिक बातोंके कारण वहाँ एक पापना बव हुआ जिसके उदयमें श्रद्धा यह फल भोग रहा है। तो बिना विचारे अनुकूल अथवा प्रातिकूल घटना हुई तो वह दैवकृत कही जायगी।

बुद्धि पूर्वक इष्ट अनिष्ट सिद्धि गौरवनी प्रधानता—श्रव कोई घटना विचार करके उमस्मित हुई है बुद्धि पूर्वक श्रम किया, उस कार्यमें तन मन धनसे श्रम बनाया और कार्य सिद्धि हो गया तो उसे कहना चाहिए कि यह कार्य पौरुष से सिद्ध हुआ। यहाँपर भी केवल एवान्त न समझना कि पौरुषसे ही सिद्धि होती है, साथमें दैव भी है लेकिन विचार करके जो किया गया है उसमें बुद्धि पूर्वक अपेक्षाकी प्रधानता है, और दैवका गौरवना है। कोई इष्ट कार्य जिसे बुद्धि पूर्वक अपेक्षाकी प्रभावता चाहिए कि उसमें पौरुषकी प्रधानता है और दैव वहाँ गौरव है। श्रद्धा, कोई समझना चाहिए कि उसमें विचार करके भी किया गया है तो जैसे कहते हैं कि अनिष्ट कार्य हो गया जिसमें विचार करके भी किया गया है तो जैसे कहते हैं कि कोई पुरुष अपने ही हाथोंसे अपने परंपर कुल्हाड़ी मार लेता है या अन्य कोई ऐसा अनिष्ट कार्य करले तो वहाँ पौरुष प्रधान रहा, पर केवल पौरुषसे ही यह कार्य हुआ हो सो बात नहीं, दैव गौरव है। उसीके अनुसार तो ये बुद्धि और पौरुष किए गए हैं। अथवा जब भी वह पाप सम्पादन किया गया था, जिनके उदयमें प्रातिकूल बात घटित हुई है वह पहिले पौरुषसे किया था और वह पौरुष भी दैवके अनुसार बना था।

दवकान्त व पौरुषान्तके निराकरणका उपसङ्ग—दैवसे अर्थसिद्धि होता है या पौरुषसे? इस सम्बन्धमें किसी एकान्तको ही नहीं कहा जा सकता है। इन दोनोंमें किसी एकका अगर अभाव कर दिया जाय तो व्यवस्था न बनेगी। पुण्य पाप दैव और पौरुषकी व्यवस्था एक दूसरेकी अपेक्षा रख कर ही बनेगी। पौरुषकी अपेक्षा न रखकर केवल दैवसे ही सिद्धि मानी जाय अर्थात् पौरुष वहाँ जरा भी नहीं है, पौरुषसे अर्थसिद्धि नहीं होती है किन्तु मात्र दैवसे ही होती है, ऐसी एक भी घटना न मिलेगी। अथवा जहाँ यह कहा जा सके कि पौरुषसे ही सिद्धि होती है, दैवका जरा भी काम नहीं है, तो ऐसी भी घटना कोई लोकमें न मिलेगी। दोनोंकी परस्पर अपेक्षा रहती है तब अर्थकी सिद्धि होती है। दूसरेका सङ्काव न मानकर अथवा अपेक्षा रखकर बात कही जाय तो न बनेगी। दूसरेका सङ्काव मानकर अपेक्षा रखकर अपेक्षा का अभाव न करके परस्परमें सहायतासे दैव और पुरुष दोनोंसे ही अर्थकी सिद्धि होती है। जहाँ पौरुष प्रधान नजर आ रहा है या यह मनुष्य पुरुषार्थके बलसे यह काम बना रहा है तो वहाँ उसके पौरुषमें दैवका सहाय, पढा हुआ है। विधि भाग्य

उसके अनुकूल है तब उस प्रकारका पौरुष उसका सफल हो सका है । जहाँ यह दृष्टि-गत हो रहा हो कि हमें दैवसे ही सिद्धि हुई है तो वहाँपर भी पुरुषार्थकी सहायता है, तो दोनोंमें ही अर्थकी सिद्धि होती है । उनमें एकान्त अभिप्राय करना सिद्धान्तके प्रतिकूल है ॥

द्वय व पौरुषमें अर्थसिद्धिके सम्बन्धमें सप्तभङ्गीका विवेचन—अब यह मानना चाहिए कि अबुद्धिपूर्वककी अपेक्षासे तो सब पौरुषकृत हो रहा है । और क्रमसे अबुद्धिपूर्वक और बुद्धिपूर्वककी दृष्टिसे देहपर विदित होता है कि दोनोंसे हो रहा है और एक साथ विद्वान् अबुद्धिपूर्वक और बुद्धिपूर्वककी दृष्टिमें वह काय अव-क्तव्य है । दैवकृत है या पौरुषकृत है, किसी भी बचन द्वारा यह नहीं कहा जा सकता, इस प्रकार इस सम्बन्धमें ये चार भङ्ग हुए । इन चार भङ्गों में स्वतन्त्र भङ्ग तीन हैं—स्यात् दैवकृत, स्यात् पौरुषकृत, स्यात् अवक्तव्य । जहाँ अबुद्धिपूर्वक अपेक्षाकी दृष्टि रखी गई वहाँ सब कुछ दैवकृत हुआ । जहाँ बुद्धिपूर्वककी अपेक्षा रखी गई वहाँ वह सब पौरुषकृत हुआ । जहाँ एक साथ ही सब कुछ निरवनेकी दृष्टि की गई वहाँ वह अवक्तव्य हुआ । अब इन तीनों स्वतन्त्र भङ्गोंमें द्विगुण योगी भङ्ग तीन और उत्पन्न होते हैं । क्रमसे अबुद्धिपूर्वक और बुद्धिपूर्वककी अपेक्षा की जानेसे काय उभयकृत बना । यह प्रथम और द्वितीय भङ्गका सयोगी भङ्ग है और अबुद्धिपूर्वक व बुद्धिपूर्वक अपेक्षा की साथ साथ सह अर्पितपनेकी दृष्टि होनेसे ५ वाँ भङ्ग बना स्याद् अवक्तव्य है । प्रथम और तृतीय भङ्गका सयोगी भङ्ग बना । बुद्धिपूर्वक अपेक्षाके साथ साथ सह अर्पित दोनोंकी दृष्टि होनेपर छठा भङ्ग बना स्याद् पौरुषकृत अवक्तव्य और जब बुद्धि पूर्वक अपेक्षा और अबुद्धिपूर्वक अपेक्षा क्रमसे की गई अर्थात् प्रथम, द्वितीय भङ्ग तीनों को मिलकर त्रिसयोगी भङ्ग बनता है तो बना स्याद् दैवकृत पौरुषकृत अवक्तव्यम् । इसी प्रकार दैवकृत सिद्ध है या पौरुषकृत इस प्रसङ्गमें विवक्षावश ये ७ प्रकारके भङ्ग बनते हैं और इन भङ्गोंमें यह सब कुछ अपेक्षासे निर्णय कर लेना चाहिए । स्याद्वाद की नीतिसे जिसने यह निर्णय किया है और इस निर्णयके फलमें सम्यग्दर्शन, सम्यक ज्ञान और सम्यक्चारित्र्यमें गति की है वह पुरुष मुक्तिको प्राप्त करता है ।

पाप भ्रूवं परे तु स्वात् पुण्यं च सुखतो यदि ।

अचेतनाकषायौ च वष्येयाता निमित्तत ॥ ६२ ॥

पाप-पुण्यरूप दैवके आसवके कारणपर विचार—अष्टम परिच्छेदमें यह वर्णन किया गया था कि दैवसे सहित पौरुष समस्त अभीष्टको क्षीघ्र सम्पादित करता है । उस प्रसंगमें दैवकान्तका निराकरण किया, पौरुषकान्तका निराकरण किया, और जो दैव पौरुष दोनोंको निरपेक्ष भिन्न-भिन्न कार्योंको मानते हैं उनका भी निराकरण किया और कोई सर्व वातोंको एक साथ निरखकर अवक्तव्य ही है ऐसा एकान्त करे

तो उसका भी निराकरण किया। दैव सहित पौरुषसे अर्थ सिद्धि होती है, इसका स्या-
 द्वाद नीतिसे वर्णन किया गया था। अब इस परिच्छेदमें उस ही दैवके सम्बन्धमें यह
 बतला रहे हैं कि पाप और पुण्य दैव कस विधिसे होते हैं। कोई पुरुष मानने हैं कि
 दूसरे प्राणियोंमें दुःख उत्पन्न हो उसे उन दूसरे पुरुषोंमें दुःख उत्पन्न हो जाय जिस
 कारणसे तो उसे वहा नियमसे पापका अर्जन होता है। और यदि दूसरे पुरुषको सुख
 हो जाय तो उस सुखसे पुण्यका अर्जन होता है। यहाँ ये दोनों एकान्त हैं। इस सम्बन्ध
 में कुछ पाप पुण्यकी व्याख्याका विशेषण सुनो। दैव दो प्रकारका होता है एक पुण्य
 दूसरा पाप। पुण्य तो वह कहलाता है जो प्राणियोंके इष्टका साधन हो अर्थात् जिसका
 उदय होनेपर प्राणियोंको इष्ट सामग्री भी प्राणि हो। पाप उसे कहते हैं जो प्राणियों
 के शोचका साधन हो अर्थात् जिसके उदयसे प्राणियोंको अनिष्ट समागम प्राप्त हो।
 पुण्य और पाप प्रकृतियोंके विभागमें तत्त्वार्थ सूत्र जीमें कहा है कि सात, वेदनीय शुभ
 आयु, शुभ नाम और शुभ गोत्र ये पुण्य प्रकृतियाँ कहलाती हैं और इनके अतिरिक्त
 अन्य सब पाप प्रकृतियाँ कहलाती हैं। तो अष्टम परिच्छेदमें बताया गया था कि न
 केवल दैवसे सिद्धि है न केवल पौरुषमें सिद्धि है, किन्तु दैव सहित पौरुषसे सिद्धि होती
 है। उस परिच्छेदका इस परिच्छेदके सार यह सम्बन्ध है कि जिस दैव सहित पौरुषसे
 सिद्धि होती है वह दैव क्या है, कितने प्रकारका है और उस दैवका अर्जन किस
 प्रकार होता है ?

दैवके आसवमें एतन्न पक्षका शाकाकार द्वारा प्रसिद्ध—इस परिच्छेद
 में दैवके अर्जनकी बात मुहायता कही जा रही है, दैवका आना इसका नाम है आश्रय
 दैव कहीं बाहरसे नहीं आया करता, किन्तु हम जीवके प्रदेशमें ही एक क्षेभावगाह्रूप
 से कार्मण्य द्रव्य विश्रसोपचय रह रहे हैं अर्थात् ऐसी वर्णायें ऐसे अणुओंका समुह
 जो कि कर्मरूप बन जाता है उसे कहते हैं कार्मण्य वर्णणा। तो जो कार्मण्य वर्णणा
 अभी कर्मरूप तो नहीं है किन्तु जीवके साथ बन रही है वह जीवमें अनुकूल भावका
 निमित्त पाकर पुण्य और पापरूप बन जाती है। तो पुण्यका आश्रय और पापका

आश्रय किस प्रकार होता है, किस निमित्तसे होता है। इस सम्बन्धमें किसी
 पाकर होता है यह विवाद सुलझानेके लिए सब कहा जा रहा है। इस सम्बन्धमें किसी
 दार्शनिकका मतव्य है कि दूसरे जीवके दुःखका जो हेतुभूत ही वह पुरुष सपनेमें पाप
 को आश्रयित करता है। और दूसरी सतानमें जीवके सुखका कारणभूत जो पुरुष
 वह अपने आपमें पुण्यको अर्जित करता है। इस मतव्यका केवल इतना ही भाव है
 कि जो दूसरे जीवके दुःखका कारण बन गया वहाँ पाप अर्जित होगा। इस प्रकार केवल दुःख
 जीवके सुखका कारण बन गया तो वहाँ पुण्यका अर्जन होगा। इस प्रकार केवल दुःख
 हेतु और सुख हेतु रूपसे यहाँ पुण्य पापके अर्जनकी व्यवस्था बनायी जा रही है।
 अन्तमें दुःख-सुखहेतुके पाप-पुण्यके आसवका एक न्त क्रिये जाने वाली

शङ्काका समाधान—उक्त एकान्तके सम्बन्धमें केवल इतनेसे ही समाधान हो सकता है कि यदि दूसरे जीवमें सुख उत्पन्न होनेसे पुण्य बंध होता है, ऐसा एकान्त किया जाता है तो मला वतलाश्रो कि जो दुःख आदिक र्दाय है वे तो दूसरे जीवके सुखके कारणभूत हैं फिर तो इन दुःख आदिकके भी, इन अचेतनके भी पुण्यका बंध होना चाहिए। ये भी बंध जायें, इसी प्रकार दूसरेके दुःखका उत्पादन होनेसे यदि पाप बंधता है तो काटा आदिक जो कि दूसरेके दुःखके कारण हैं तो वे भी बंध जायें, क्योंकि दूसरेसे सुख दुःखका उत्पादन तो हुआ है ना, इसके निमित्तसे इस कारण इतना मान कहना कि दूसरे जीवके दुःखका हेतु ही जाय पुरुष तो वह अपनेमें पापका आश्रय करता है अथवा दूसरे जीवमें सुखका हेतु हो जाय पुरुष तो वह अपनेमें पुण्य का आश्रय करता है। इसमें यह आपत्ति आती है कि दुःखका हेतु कटक बन गया, वह भी अपनेमें पापका आश्रय कर बैठे और दुःख आदिक दूसरे जीवके सुखका कारण बन गए तो वह अपनेमें पुण्यका आश्रय कर बैठे, पर ऐसा होता तो नहीं। अचेतनके तो पुण्य पाप नहीं बंधते, इस कारण यह कहना ठीक नहीं कि दूसरेके दुःख होनेसे पाप होता है और दूसरेसे सुख होनेसे पुण्य होता है।

परमें दुःखहेतु व सुखहेतु चेतनके बन्धव्यवस्थाका एकान्त माननेमें दोष प्रदर्शन—अब शङ्काकार यह कहता है कि भाई यह व्यवस्था चेतनमें लगाइये क्योंकि चेतन ही बन्धके योग्य है, तब यो व्यवस्था बनेगी कि दूसरे जीवमें सुखका जो कारण बना चेतन वह अपनेमें पापका आश्रय करता है और दूसरेके सुखका हेतु बना कोई जीव तो वह पुण्यका आश्रय करता है। तो इसके समाधानमें भी इतना ही कहना पर्याप्त है कि यदि कोई जीव दूसरे जीवके दुःखका-कारण बनता है और इतने मात्रसे पापका बन्ध कर लेता है तो देखिये। जो वीतराग साधु पुरुष हैं वे भी दूसरे जीवके दुःखके कारण बनते हैं, बनते नहीं हैं, पर बहुतसे अज्ञानी जीव वीतराग साधुओंको ही देख करके दुःखी होते हैं अथवा वीतरागी साधुजग जब शिष्योपर अनुग्रह करके शिक्षा दीक्षा देते हैं और उसमें दूसरे कोई दुःख मानें तो दुःखका हेतु तो बन गया तो ऐसा सब भी पाससे बन्ध जाय अथवा दूसरे जीवके सुखका कारण बनता है कोई तो वीतराग पुरुष और बल्कि परमात्मा तक भी जिनकी कोई भक्ति करके सर्जन पुरुष आनंद का अनुभव करते हैं तो दूसरेके सुखके हेतु बन गए ना, तो उनके पुण्य बन्ध जाये, आदिक अनेक आपत्तियाँ आती हैं, इस कारण यह व्याख्या बनाना सगत न होगी कि दूसरे जीवमें दुःख होनेसे पाप बन्धता है और दूसरे जीवको सुख होनेसे पुण्य बन्धता है। शङ्काकार यहाँ कहता है कि भाई उन-वीतराग सत्तोंमें अभिप्राय तो नहीं है दुःख अथवा सुख पहुँचानेका, तो जब मनका सत्कल्प ही नहीं है, उन साधुसत्तोंके तो उनके बन्ध नहीं होता? इस शङ्काके उत्तरमें इतना ही कहना पर्याप्त है कि आपका जो कथन है वह युक्त है, फिर तो एकान्त आप्रह मते पकड़िये कि दूसरे जीवमें सुख उत्पन्न होना तो पुण्य बन्धका कारण है और दूसरे जीवमें दुःखका उत्पन्न होना पाप बंधका

कारण है, फिर यह एकान्त मत पकड़िये। फिर तो यह मानो अभिप्रायके अनुसार जिसका जैसा आश्रय है उस आशयके अनुसार वहाँ आश्रय हुआ करता है।

दैवके अज्ञानके निमित्तकी स्पष्टीकरण—आज्ञाके सम्बन्धमें एक अत मर्मकी बात भी सुनो ! वस्तुतः नवीन कर्मोंके उदयका आश्रय निमित्त उदयगत कर्म पड़ता है मृतं पदार्थके आश्रयका कारण वह सजातीय मृतं पदार्थ है। उदयमें आये हुए कर्म वर्गणाके निमित्तसे नवीन कर्म वर्गणाका आश्रय होता है, लेकिन उदयमें आये हुए कर्म वर्गणामें नवीन कर्मोंका आश्रय करनेका निमित्तपना आया। इसमें निमित्त होता है आत्माका शुभ अशुभ भाव। जिसके कारण यह प्रसिद्ध है कि जीवके रागद्वेष परिणामके निमित्तसे कर्मोंका आश्रय और बंध होता है वस्तुस्थिति यह है कि जीवोंके रागद्वेषादिक परिणामोंके निमित्तसे उदयागत कर्ममें नवीन कर्मका आश्रय बंध करनेका निमित्तपना आता है और उदयागत कर्मके निमित्तसे नवीन कर्मका आश्रय और बंध मोक्ष होता है। आश्रय नया है ? जो अकर्मरूप हैं वे कर्मरूप होगए यह आश्रय है और बंध क्या है ? कि कर्मरूप होकर वह ठहर गया। एक ही समयको कर्मरूप हुए और फिर न रहे कर्मरूप इक्ष स्थितिमें नहीं हैं किंतु आगे समय भी कर्मरूप रहते हैं तो ऐसी उसके समय बधनमें स्थिति पडना यह होता है बधमें। जीवके साथ अनन्त कार्याण वर्गणायें ऐसी भी लगी हुई हैं जो इस समय कर्मरूप तो नहीं हैं पर कर्मरूप होनेके उन्मीदवार कर्मरूप होनेके लिए ही हैं वे, उनमें प्रकृति ऐसी है कि जीवके शुभ अशुभ भावोंका निमित्त पाकर वे कर्मरूप हो जाते हैं। उनका नाम है विश्वसोपचय अर्थात् स्वभावमें ही उपचय मानना सग्रह रहना इसका नाम है विश्वसोपचय। यह इस प्रकार एक क्षेत्रावगाह रहता है कि सरण होनेपर भी जीवके साथ भवान्तर तक ये विश्वसोपचय साथ साथ जाते हैं। यद्यपि ये कर्मरूप नहीं हुए फिर भी ऐसा ही सम्बन्ध है, विश्वास इनका उपचय है कि वे जीवके साथ एक क्षेत्रावगाहरूप रहते हैं। इन ही कार्याण वर्गणायें अकर्मत्वरूप अवस्थाको छोड़कर कर्मरूप अवस्थाको ग्रहण कर लेते हैं।

दैवके सम्बन्धका विवरण—बहुतसे लोग कहते तो अवश्य हैं कि जीवके तकदीर है। सब कुछ भाग्यके अनुसार होता है। ऐसा कहनेके लिए सभी उद्यत हैं, परन्तु वह भाग्य क्या है ? इसके सम्बन्धमें बहुतसे लोग जानकारी नहीं रखते। किन्हीं की कल्पना है कि कोई भस्तकमें रेखायें बन जाती हैं उसीका नाम तकदीर है और पडी हुई खपरियाँ देखकर जहाँ रेखा दिखी तो लोग कहते हैं कि ये भाग्यकी रेखायें हैं, तो कुछ लोग यो तकदीर मानते हैं। कुछ लोग भवितव्यको तकदीर कहते हैं, पर वस्तुतः दैव क्या है ? दैव है पौद्गलिक—द्रव्यकर्म, जो पुण्य और पापकर्मके रूपमें विभक्त है। उन पुण्यपाप कर्मोंका आश्रय कैसे होता है ? आना और जाना किस तरह

होता है ? उस ही मन्वन्वयमे यहाँ स्वीकरीकरण कर रहे हैं जिसमे पूर्वपक्ष रक्षा करना अभी निराकरण किया जा रहा है । निष्कर्ष क्या होगा ? यह अभी धारित्वाग्रामे बताया है । यहाँ इतना समझना कि केवल यही व्याख्या पर्याप्त नहीं है कि दूधमे सुप्त उत्पन्न होनेसे पापका आश्रय होता है और दूसरेमें सुप्त उत्पन्न होनेसे पापका आश्रय होता है । इस एतान्तका निराकरण करके अब दूधमे प्रसारण सुप्त पापके आश्रयकी व्याख्या करने वाले मतद्वयोंको बतायेंगे और उनका निराकरण करेंगे ।

पुण्यं भ्रूव स्वतो दुःखराशे च सुखतो यदि ।
वीतरागो मुनिविद्वत्साम्या युञ्ज्याच्चिमित्तत ॥ ६३ ॥

स्वयके दुःखसुखसे पुण्यपाप बंधके एकान्तका निराकरण—अब सुप्त धारित्वाग्रामे कह रहे हैं कि अपने आपमें दुःख होनेसे पुण्य बंधता है और अपने आपमें सुप्त होनेसे पाप बंधता है । इस मद्भावात् तात्पर्य यह है कि जो महात्मा जन तपसपरायण करने है, कायकर्मण करते है तो अपनी दुःखमयी वृत्ति बनात है तो उस प्रवृत्तिमें पुण्य का बंध होता है और वे उनके कर्मसे स्वर्गादिक गतिको प्राप्त करते है और जो जो मोक्षी रागी विषय वषायोमें मग्न रहकर धर्मसे धीजपूर्वक रहते है, तपसपरायण तपस, ज्ञान, योगध्याना काई काम नहीं है, ऐसा कुत्र योगीजन मन्वन्वय है । उक्त महात्माओंमें अब कहने है कि वे अपनेमें दुःखके उत्पन्ननेसे पुण्य जाता जाय और सुप्तके उत्पन्ननेसे पाप जाता जाय तथा जो जो धीतराग मुनि हैं वे भी पुण्य बंध पायेंगे, स्वयके धव पुण्यका निमित्त माना है अपनेमें दुःखका उत्पन्न और धीतराग महापुरुषोंमें बड़े तपसपरायण तपस आदिक करके अपने धारणी दृष्टिमें और मनुष्य जन्म में मनुष्य कायका या दुःख उत्पन्न कर रहे है । इस स्थितिमें भी मनुष्यमें धव धव धारणी जो विज्ञान मुक्ति है, जो मन्वन्वयमें मनीष करत है, विद्वत्साम्यामन्वय पुण्य जाता है ऐसे धारणीमें धिज्ञान मुक्तिमें सुप्त उत्पन्न हो रहा है, धारणी में धारणी पाया है तो दुःख धारणीमें उनके धारणी बंध जा जाय [६३] ऐसा होना ही नहीं है । इस कारणसे यह धारणी करत मुक्त नहीं है कि धारणी दुःखका उत्पन्न करतों में पुण्य बंध होना है और धारणी मनुष्यमें उत्पन्न करतों में पाप होता है ।

ही कर पायेगा । जिन तत्त्वज्ञानियोंको पुण्यका लगाव नहीं, पुण्यसे अपेक्षा है, पुण्यकी दृष्टि नहीं, किन्तु एक शुद्ध अविकार अनस्तत्त्वकी दृष्टि नहीं है उनके तो वध जाता है, पुण्य सातिशय और जो पुण्य चाहते हैं, पुण्यका लगाव रखकर पुण्य कार्य करते हैं उनके कहो पुण्य वधे ही नहीं । और वधे तो साधारण । तो पुण्यभाव अन्नभावपर आधारित है, इसी प्रकार पाप कर्मका भी वध अंतरङ्ग भावपर आधारित है । स्वयंभू रमण समुद्रमे दो मच्छ बताने गए हैं एक तदुल मत्स्य दूसरा राघव मत्स्य । राघव मत्स्य विशालकाय है, एक हजार योजनका लम्बा, ५०० योजनका चौड़ा और २५० योजनका मोटा, जिसका मुख कुछ मीलोंका समझिये । और, वही उस राघव महा-मत्स्यके आँख कान आदिके पास तदुल मत्स्य फिरता रहता है तो यह निरखकर कि यह महामत्स्य मुहवाये पडा है, हजारो लाखो मछलियाँ इसके मुहमे फिर रही हैं, इसकी जगह यदि मैं होता तो एक भी मछली बचने न देता । सभी मछलियाँ खा लेता । आभप्राय ही किया, कर कुछ नहीं सका वह तन्दुल मत्स्य, लेकिन इस आभि-प्रायके कारण वह तन्दुल मत्स्य मरकर सप्तम नरकमे जन्म लेता है और वह राघव महामत्स्य जो कि अपना मुहवाये पडा रहता है, जिसके मुखमे हजारो मछलियाँ रात दिन फिरती रहती हैं, वह जब कभी अपना मुख दवाता और हजारो मछलियाँ खा जाता, वह मरकर छठे नरकमे जाता है । तो यह पाप वध सब भावोपर आधारित है ।

पुण्यपापवधके हेतुमे ऐहान्तिकताका निराकरण—अपने आनको दुःख देनेसे पुण्य हो यह बात नहीं, क्योंकि साधुजन वीतराग पुरुष कितने भी तपश्चरणमे हैं, वनमे हैं, नग्न हैं, निरपेक्ष हैं, किन्तु वे अपने भीतरमे दुःखी नहीं हैं, सन्तुष्ट हैं, क्योंकि आनन्दमे ही यह सामर्थ्य है कि उद्धत कर्मोंको जला देवे । कष्टमे सामर्थ्य नहीं । दुःखरूप भावपरिणाम तो स्वयं क्षुब्ध है वह तो आश्रवका कारण है, कर्म निर्जराका साधन कैसे हो सकता है । शुद्ध आनन्द ही उद्धत कर्मोंको जला देगा है । तो भले ही मोही जीवोंको ऐसा लगता हो कि ये साधुसत जन कितने काय क्लेश करते हैं, कितने दुःख उत्पन्न करते हैं, कितने तपश्चरण करते हैं, लेकिन उनको दुःख नहीं है, वे अन्त तृप्त सन्तुष्ट आनन्दमय हैं । इसी प्रकार कितने ही पुरुष वाहर मे सुखी नजर आते हैं, वे बड़े ठाठमें हैं, बडा ऐश्वर्य है, ऐसे चक्रवर्ती सम्यग्दृष्टि हो तो वैभव तो उनके पास भी है, हजारो राजा शिर नवाते हैं, अनेक सेवक हैं, दैव भी जिनकी रक्षा करते हैं । देखनेमे ऐसा लगता है कि यह तो बड़े भोजमे हैं, लेकिन भीतरमे उस सुखमे उन्हें प्रीति नहीं है, वे तो अपने अघ्यात्मरससे अनुभवसे ही आनन्दित रहते हैं । तो अपनेमे दुःख उत्पन्न करें, इससे पुण्य होता यह भी बात नहीं जैसे कि पहिली गायामें बताया था कि दूसरेके दुःख उत्पन्न हो तो उससे पाप होता है यह ठीक नहीं, तो यहाँ बनला रहे हैं कि स्वयंम दुःख हो उससे पुण्य होता है यह भी ठीक नहीं । इसी प्रकार जैसे पूर्व कारिकामें बताया गया था कि दूसरेमे सुख उत्पादन

करनेसे पुण्य होता है, तो जैसे वह कथन निर्दोष न था उसी प्रकार इस कारिकामे जो यह बताया गया है कि यदि स्वयमे सुख उत्पन्न हो तो पाप होता है, यह निर्दोष कथन नहीं है। पुण्य और पापका वध सकल्पपर है। अपने आपमे उत्पन्न हुए कषाय भावपर निर्भर है। भले ही कोई साधु अपने आपको साधु जानकर समताके यत्नमें रहता है, समझता है, शत्रु मित्रको बराबर मानता है और कभी ऐसी घटना घट जाय कि कोई शत्रु उन्हें कोल्हूमें पेल दे तो ऐसी स्थितिमें भी उस शत्रुपर कोष नहीं लाते। इतनी समता कर रह, किंतु अ.भ.प्राय उनका यह है कि मैं मुनि हूँ, मुझे क्रोध न करना चाहिये। जो अपनी पर्यायिका महत्त्व समझता है। इस कारण इतनी समता इतनी वाह्य शांति होनेपर भी मिथ्यात्व सम्बन्ध वध उनके बराबर दूर नहीं होता। तो यह पुण्य पापका वध जीवके भावोंपर निर्भर है। दूसरेमें दुःख करनेसे अथवा स्वयमे दुःख करनेसे वा परमे सुख करनेसे या स्वयमे सुख करनेसे पापपुण्य वधका नियम नहीं है, अतः ये दोनों ही एकान्त सिद्ध नहीं होते।

विरोधान्नोभयैकालय स्याद्वादन्यायविद्विषाम् ।
अगच्यतैकान्तेषुक्तिर्नान्यमिति युज्यते ॥ ६३ ॥

पुण्यपापास्रवहेतुके सम्बन्धमें उभयैकालय मन्तव्यकी अयुक्तता—यहाँ तृतीय दार्शनिक कहता है कि दूसरे पुरुषमें दुःख देनेसे पापका वध होता है और परने सुख उत्पन्न करनेसे पुण्य वधता है। इस सिद्धान्तमें इसके एकान्तमें यदि विरोध आता है तो ठीक है, इसे मत मानो और हा द्वितीयपक्षसे कि अपने आपमें दुःख होनेसे पुण्य होता है और अपने आपमें सुख होनेसे पाप होता है इस पक्षमें भी यदि विरोध आता है तो हमें भी मत मानो। किन्तु तब यह तो मान लेना चाहिए कि किसी तरह दूसरे में दुःख सुखासे पाप पुण्य होता है तो किसी पुरुषके अपनेमें दुःख सुखासे पुण्य पापका वध होता है। जो दोनोंका एकान्त अलग अलग घटनाओंमें मान लिया जाय, ये अलग अलग उपयोगी भूवनेंगे यह सिद्धांत फिर निष्कर्षरूपमें आता है सो ही आना चाहिये। इसके उत्तरमें कहते हैं कि इन दोनों पक्षोंका एकान्त भी विरोध होनेसे नहीं माना जा सकता। केवल परमे दुःख होनेसे या सुख होनेसे पाप पुण्यका कही वध हो यह बात जैसे युक्त नहीं है ऐसे ही अपने आनमें दुःख होनेसे पुण्य वधता है और अपनेमें सुख होनेसे पाप वधता है यह भी युक्त नहीं, तब फिर दोनों ही मान लेना चाहिए कि कहीं तो पूर्वपक्षकी बात रहती है, कहीं द्वितीय पक्षकी बात रहती है, सो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि उभय एकान्तमें भी विरोध है। जैसे इन दोनोंमें विरोध आना चाहिए, प्रथम प्रथम एक एक धर्मके माननेमें तो जहाँ ये दोनों ही धर्म मान लिए गए और उनके एक दूसरेकी अपेक्षा न की तो वहाँ भी विरोधकी बात होगी।

पुण्यपापास्रवहेतुके सम्बन्धमें अवक्तव्यैकान्त मन्तव्यकी अयुक्तता - अ

चतुर्थं दार्शनिक कर्ता है कि तब तो अवाच्य मान लेना चाहिए तत्त्वको, पुण्य पापके वधके मर्मको अवाच्य समझना चाहिए । वह सर्वथा अवक्तव्य है, कहा ही नहीं जा सकता । तो समाधानमें पूछते हैं तो क्या वह अवक्तव्य शब्दसे भी नहीं कहा जा सकता है । यदि नहीं कहा जा सकता तो तुम कैसे अवक्तव्य कह रहे ? और यदि कहा जा सकता है तो सर्वथा अवक्तव्य न रहा, वक्तव्य भी बन गया । देखिये ! अपमेंने या अन्य पुरुषमें सुख और दुःख उत्पन्न होनेसे पुण्य ही वचता है या पाप ही वचता है या दोनों ही वचते हैं ऐसा कहने वालेका मन्तव्य युक्त नहीं है, तो इसी तरह समझना चाहिए कि अवक्तव्यके एकान्तमें भी अवक्तव्य है इस वचनमें भी न कहा जा सकेगा और कह तो रहे ही हो सो यह स्ववचन विरोधी बात है कि अवक्तव्य शब्दसे उस तत्त्वको वक्तव्य बनाकर भी सर्वथा अवक्तव्य रटे जा रहे हो अतः यह अवक्तव्यकान्त भी अयुक्त है । तात्पर्य यह है कि पुण्य पापके आश्रवके कारणके सम्बन्धमें स्याद्वाद नीतिसे विचार करना चाहिए । तो वह विचार किस प्रकार है इसी बातको अगली कारिकामें कहते हैं ।

विशुद्धिसक्लेशाङ्गं चेत् स्वपरस्थं सुखासूखम् ।

पुण्यपापाश्रवो युक्तो न चेच्छर्थस्तवाहृत ॥ ६५ ॥

विशुद्धि सक्लेशाङ्गं स्वपरस्थं सुखं दुःखकी पुण्यपापाश्रव हेतुता—अपने में या परजीवमें सुख दुःख होनेसे पुण्य पापके आश्रव बताये गए हैं सो यह बात युक्त नहीं है, किंतु उसमें यह रहस्य है कि यदि विशुद्धिका अङ्ग बनकर सुख दुःख हुआ है तो विशुद्धिके कारण वहाँ पुण्य वध हुआ है अथवा सक्लेशका अङ्ग न बनकर यदि सुख दुःख हुए हैं या अपनेमें या पर जीवमें तो वह पुण्य पापका आश्रव हेतु बन सकता है । तो जहाँ विशुद्धि है वहाँ पुण्य है, जहाँ सक्लेश है वहाँ पाप है इसका स्पष्ट अर्थ यह है । पुण्य और पापका आश्रव क्या है ? सो सुनो ! विशुद्धिके कारणका या विशुद्धिके कार्यका या विशुद्ध स्वभाव वालेका तो पुण्याश्रवमें कारणता है अर्थात् विशुद्धिके कारणभूत जो भाव है, जो परिणति है वह तो पुण्य श्रवका कारणभूत है और विशुद्धिके कार्यका विशुद्धि परिणति होनेके कारण जो मन, वचन, कायकी चेष्टा हुई है वह भी पुण्याश्रवका कारण होता है और विशुद्धिके स्वभाव वाले तत्त्वसे विशुद्धस्वभावसे विशुद्ध परिणामसे जिस परिणाममें विशुद्धि है उस परिणामसे पुण्य का आश्रव होता है । किंतु, ऐसा सुख दुःख चाहे खुदमें हो या रमें या दोनोंमें मिल कर जो सक्लेशका कारण है अथवा सक्लेशका कार्य है, सक्लेश परिणाम करनेके कारण ही जो सुख दुःख है वह स्वयं सक्लेश स्वभावरूप है, उस सुख दुःखके वर्तमान होनेमें सक्लेशभाव बन रहा है तो वह पापाश्रवका कारण होगा । इसके आश्रवमें मुख्यता विशुद्धि और सक्लेश है, विशुद्ध परिणामसे तो पुण्यका आश्रव होता है वह चाहे विशुद्धिका कारण हो या विशुद्धिका कार्य हो । अथवा वर्तमान ही स्वयं विशुद्ध

अभाव वाला हो, उससे तो होगा पुण्यका आश्रव और अपनेमे या दूसरेमे या दोनोंमे सुख हो, दुःख हो यदि वह संक्लेश कारणपूर्वक है, संक्लेशके कारण सुख दुःख है या उसीसुख दुःखके होनेसे संक्लेश बढ रहा है तो उससे पापका बन्ध होता है।

पुण्य पापके बन्धकी विशुद्धि व संक्लेशभावपर निर्भरता—अथवा सुख है या दुःख है इसकी चर्चा न करके इस और दृष्टि न रखाकर स्वयं उस परिणतिको विचारें कि वह विदुष्व स्वभावरूप है या संक्लेश स्वभाव है तो वह सब पापा- है तो वह सब पुण्याश्रवका कारण होता है यदि संक्लेश स्वभाव है तो वह सब पापा- का कारण होता है इस पद्धतिको छोडकर अन्य किसी प्रक्रियायें पुण्य पापका कारण नहीं बताया जा सकता। इसके विपरीत यदि माना जाय तो उसमे अनेक कारण नही बताया जा सकता। इसके विपरीत यदि माना जाय तो उसमे अनेक आपत्तियाँ आती हैं, अचेतन कष्टक दुःखादिमे व अकषाय चेतनमे भी पुण्य पापके बधने हो जायगा। जो उक्त एकान्त वाली व्याख्यासे अचेतन पदार्थमे भी पुण्य पापके बधने का प्रसंग आता है और स्वरूप दृष्टा उच्च ज्ञानीजनोके भी पुण्य पापके बधने आपत्ति आती है। इस कारण समझना चाहिए कि केवल दूसरेमे सुख होनेसे या दुःख होनेसे पुण्य पापका आश्रव होता है और विशुद्ध परिणाम होनेसे पुण्यका आश्रव बधता है। दूसरे पदार्थमे कुछ हो गया दुःख सुख तो दूसरा अन्यपर क्या प्रभाव डाल सकेगा ? होनेसे पापका आश्रव होता है और विशुद्ध परिणाम होनेसे पुण्यका आश्रव बधता है।

दूसरे पदार्थमे कुछ हो गया दुःख सुख तो दूसरा अन्यपर क्या प्रभाव डाल सकेगा ? होनेसे पापका आश्रव होता है और विशुद्ध परिणाम होनेसे पुण्यका आश्रव बधता है।

कर्मोंके आश्रव जो कि तत्त्वार्थज्ञानमे बताये गए हैं उनमें कारण है संक्लेशभाव और जो पुण्य प्रकृतिके आश्रव बताये गए हैं उनमें कारण है विशुद्ध परिणाम। जैसे ज्ञानावरण दर्शनावरण मोडनीय व अन्तर य ये समस्त पाप प्रकृतियाँ हैं घातियाकर्म सभी पाप प्रकृतियाँ कहलाती हैं क्योंकि घातियाका अर्थ है आत्माके परिणामोका घातकर देना, तो जहाँ आत्माके परिणाम घाते गए ऐसा होनेका जो निमित्त हो वह तो पाप ही प्रक्रियाये। तो उनका आश्रव बताया गया है ज्ञान दर्शनमे बाधा डालना, -ज्ञानदर्शन वानका मात्सर्य करना, ज्ञान दर्शनके साधनोका बिगाड डालना, ये सब बातें संक्लेश परिणामकी सूचक हैं। तो संक्लेश परिणामसे उन कर्मोका आश्रव हुआ। वेदनीयमें साता वेदनीय पुण्य प्रकृति है, असाता वेदनीय पाप प्रकृति है। तो असाता वेदनीयका आश्रव संक्लेश परिणामसे दिखाया गया है, अपनेमें या दोनोंमे दुःख करना, शोक करना, रोना, इन प्रकृतियोसे असाता वेदनीयका आश्रव कहा गया है और ये सब

परिणतिर्था सकलेशके कार्यं है । तो संकलेश परिणाम हुआ तो पाप प्रकृतियोंका आश्रय है । ऐसे अन्य पुण्य पाप प्रकृतियोंका भी कारण विशुद्धि और सकलेश है । जो पुण्य पापका आश्रय विशुद्धि और सकलेश परिणामपर निर्भर है, सुख और दुःख भावपर निर्भर नहीं है । कहो अपनेमें सुख हो रहा है, उसीमें पुण्य भी वधे, पाप भी वधे अथवा कुछ भी न वधे, अपनेमें दुःख हो रहा है, उससे कहो पुण्य भी वधे, पाप भी वधे, कोई नियम नहीं है, पर हाँ विशुद्धि और सकलेश परिणामही औरसे नियम है । विशुद्ध परिणामके कारण जो बर्म वधेंगे वे पुण्यरूप वधेंगे वे पापरूप वधेंगे । एक मुनि अन्तरमें तत्त्वज्ञानके कारण दुःखी हो रहा, पर वह वध नहीं रहा । कोई मुनि बड़े उत्कृष्ट तपश्चरण समयमें वृत्ति रहा रहा जो कि एक अन्त बड़ा दुर्गमकार्य है और जो बाह्यमें बड़ा बलेशरूप कार्य है, ऐसी वृत्तिमें रहकर भी पाप नहीं वध रहा । तो ऊपर कहे गए उन एकान्तोंमें व्यभिचार दंड प्राप्त होता है, इस कारण वह एकान्त युक्तिसंगत नहीं है ।

सकलेश परिणामोंके विवरणमें इष्टवियोग व अनिष्टसयोगज आर्त ध्यानका वर्णन—सकलेश किसे कहने हैं ? इस बातका अब विवरण कर रहे हैं । आर्तध्यान और रौद्रध्यानके परिणामका नाम सकलेश है । आर्तध्यान कहते हैं उसे जो पीडामें होवे । आर्तका अर्थ है पीडा, आर्तमें होने वाले ध्यानका नाम है आर्तध्यान वह आर्तध्यान चार प्रकारका है—इष्टवियोगज, अनिष्टवियोगज, वेदनाप्रभव और निदान । इष्ट पदार्थका वियोग हो जानेपर उसके सयोगके लिए जो ध्यान बनता है उसे इष्टवियोगज आर्तध्यान कहते हैं । इसमें पीडा स्पष्ट है । कुटुम्बमें किसी इष्टका वियोग होनेपर उसको दुःख किस बातका रहता है ? इष्टके सयोगमें जो मौज माना जा रहा था वह नहीं रहा । ऐसी स्थितिमें यह आशा होती है, चा होती है कि वह इष्ट फिर मिल जाय, जानकर भी कि जो गुजर गया वह नहीं मिलनेका है, फिर भी किसी न किसीरूपमें यह इच्छा बनी रहती है और उस इच्छामें उस आशामें यह अपना बलेश और बढा लेता है । तो इष्ट पदार्थका वियोग होनेपर उसके सयोगके लिए ध्यान बनाये रहनेका नाम है इष्टवियोगज आर्तध्यान दूसरा आर्तध्यान है अनिष्ट सयोगज । अनिष्ट पदार्थका जो कि अपने मनमें नहीं रुच रहा है, समागम हो जाय, तो उसके वियोगके लिए जो ध्यान चलता है उसका नाम है अनिष्टसयोगज आर्तध्यान । अनिष्ट पदार्थ वह कहलाता है जो अपने इन्द्रिय और मनके विषयमें वाधा दे या इससे प्रतिकूल पो, ऐसे विषयोंका समागम मिले कि जो हमारे विषयमें वाधा डाले तो वहाँ यह आशा सौर इच्छा प्रकृत्या होती है कि यह पदार्थ मिले । तो अनिष्ट पदार्थका सयोग होनेपर उसके वियोगके लिए जो ध्यान बनता है वह अनिष्ट सयोगज आर्तध्यान है, इससे भी पीडा स्पष्ट है । उस पीडासे यह अपनी इच्छा बनाता है और उस ही इच्छासे अपनी पीडाको द्विगुणित कर लेता है ।

वेदनाप्रभव व निदाननामक आर्तध्यानका वर्णन— तीसरा आर्तध्यान है वेदनाप्रभव। वेदना उपस्थित होनेपर उसके दुःखका अनुभव करना यह है तीसरा आर्तध्यान। शारीरिक रोगकी पीडा होनेपर उसमें दुःखका अनुभव होना, उस दुःखमें हाथ हाथ करना, बेचनी बनाना आदि ये सब वेदनाप्रभव आर्तध्यान कहे जाते हैं। चौथे आर्तध्यानका नाम है निदान। जो ऐश्वर्य प्राप्त नहीं है उसकी प्राप्ति साकल्प करना निदान कहलाता है। निदानमें भी पीडा स्पष्ट है। ऐश्वर्य अपनेसे भिन्न पदार्थ है। धन वैभव हो, लौकिक प्राप्ति साकल्प करना यह एक मोहका काम है। इस साकल्प भिन्न चीज है, उसकी प्राप्ति साकल्प करना यह एक मोहका काम है। इस साकल्प में यह जीव निरन्तर दुःखी रहता है। क्या मिला ? मिलना चाहिए, इस और जब इसका उपयोग मुड गया तो वहाँ चैन नहीं रह पाती है। तो निदानमें भी बराबर पीडा बनी हुई है। ऐसी पीडाकी स्थितिमें पीडित होकर जो ध्यान बनता है आशा साथ रखकर वह सब आर्त ध्यान कहलाता है। इसमें प्रमुखता आशाकी ही दुःखरूप होनेपर इन स्थितियोंमें दुःख कई गुणित हो जा ता है, और आशा स्वयं ही दुःखरूप है जैसे जीवका स्वरूप निरखा जाय तो सबसे निराला केवल अपने स्वरूपमात्र है। इसको क्या, कहाँ है पीडा ? किसी भी प्रकारका क्लेश नहीं है, लेकिन जब यह अपने आपके इस स्वतंत्र स्वरूपमें ठहर नहीं पाता बाहरके पदार्थमें यह अपना लगाव बनाता है। इसका दुःख बन जाता, दुःख बढ जाता है। तो आशा महान दुःखजयी स्थिति है। उसके सम्बन्धमें ये सब चार आर्तध्यान सक्लेश परिणाम रूप कहलाते हैं।

सक्लेश परिणामके विवरणमें हिंसानन्द व मृषानन्द नामक रौद्रध्यान का वर्णन— रौद्रध्यान चार प्रकारका है हिंसानन्द, मृषानन्द, चौर्यान्द और विषय-सरक्षणानन्द। हिंसा करते हुए आनन्द मानना, दूसरा हिंसा कर रहा हो उसमें आनन्द मानना, हिंसा करते हुए देखकर खुश होना, यह सब हिंसानन्द रौद्रध्यान कहलाता है। इसमें क्रूरता बसी हुई है, व्यक्त रूप तो इसका मौजका है। रौद्रध्यानमें यह जीव खुश हो रहा है, मौज मान रहा है पर इसके अन्त क्रूरता पडी हुई है। उस क्रूरता का इतना दुष्फल होता है जो इसे बडी कुगतेयोंमें जन्म लेना होता है। अनेक क्रूर पुरुष जिन्हे यहाँ भी देखा जाता है वे हसते हैं, पशु पक्षियों पर छुरी चलाते हैं, दुःख होते जाते हैं तो ऐसा मौज माननेकी स्थितिमें क्रूरता भरी हुई है। जीव तडफ रहा है और उसकी तडफ पर यह खुश हो रहा है, ऐसे क्रूर परिणामको हिंसानन्द रौद्रध्यान कहते हैं, मृषानन्द रौद्रध्यान— झूठ बोलनेमें दूसरेको हानि हो, समिन्दा होना पडे कौसी ही यह अपना मौज माने झूठ बोलनेमें दूसरेको हानि हो, समिन्दा होना पडे कौसी ही स्थितियोंमें जो उनको देखकर यह मौज मानता है, झूठ बचनोंमें अपना लगाव बनाना, मौज मानना यह सब मृषानन्द रौद्रध्यान है। इसमें बडी क्रूरताका परिणाम 'पडा' हुआ है। क्रूर है दूसरा दुःखी होगा, लेकिन यह झूठ बोलकर अपने आन्को खुश

रखना चाह रहा है। यह बात मयलेश परिणामके विना नहीं बनती। इन सत्रे मयलेश बनता है और सक्लेशके कारण यह ध्यान बनता है। फूट बोलनेमें भीज माननेको मृपानन्द रौद्रध्यान कहते हैं।

चौर्यानिन्द व विषयसरक्षणानन्दनामक रौद्रध्यानका वर्णन—तीसरा रौद्रध्यान है चौर्यानिन्द। चोरी करके भीज मानना अपने विषय साधन बनाना, इयमे कितनी क्रूरता पडी है। जिसकी चीज चोरी चली जाती है वह किनना दु खी होगा है ? थोड़ी भी वस्तु यदि गिर जाय या उसे कोई चुराले तो वह बड़ा क्लेश मानता है। चोरी करना, डाका डालना, जबरदस्ती धन हरना ये चोरीके ही रूप हैं। अदत्त पदार्थको ग्रहण करनेका नाम चोरी है। जो पुरुष प्रपना धन दे नहीं रहा है उसकी निगाह बचाकर, उसकी सोती हुई स्थितिमें वस्तुको उठा लेना सो अदत्तका आदान है भालिक अपने मनसे धन नहीं दे रहा है, किन्तु डकैत मारनेका वचन कहकर अथवा छातीपर बन्दूक तानकर, नङ्गी तलवार दिखाकर उसके ही हाथसे तिजोरी खुलवाकर धन ले लेता है वह भी अदत्तका आदान है। जब भाव देनेका नहीं है तो वह अदत्त है वह भी चोरी है। चोरी करके भीज मानना, उसमें अपने जीवनको सुखी समझना इसमें क्रूरता बसी हुई है, और वह सक्लेश परिणामका कारण है और सक्लेश परिणामका कार्य है। ऐसी चोरी करते हुएमें आनन्द मानना सो चौर्यानिन्द नामका रौद्र ध्यान है। चौथा रौद्रध्यान है विषय सरक्षणानन्द। पाँच इन्द्रियके पाँच विषय हैं—स्पर्शन इन्द्रियका विषय स्पर्श है, रसना इन्द्रियका विषय रस है, घ्राण इन्द्रियका विषय गंध है, चक्षु इन्द्रियका विषय रूप है और श्रोत्र इन्द्रियका विषय शब्द है। ये सब पौद्गलिक हैं। इन पुद्गल पर्यायोमें सुख मानने वाले आसक्त जीव इन साधनोंका समग्र जुटाते हैं और कुछ समग्र होयया तो उसे देख देखकर आनन्द मानते हैं तो पञ्चेन्द्रियके विषयोका सरक्षण करते हुए आनन्द माननेका नाम है विषयसरक्षणानन्द। इस स्थितिमें भी उस सकल्यिताके क्रूरता बसी हुई है। जगतमें विषयके साधन परिमित हैं और जीवोकी सख्या व आशा इससे कई गुना है तो ये विषय किस किस जीवके पास जायें ? अनेक जीव इन विषय साधनोके विना तडफते रहते हैं, भूखे प्यासे रहे, इनके अनुभव भोगके लिए तरसते रहते हैं, ऐसी स्थितिमें इन विषयोका सरक्षण अधिक रखना, इसका अर्थ यह है कि बहुतसे जीवोपर इसने अदयाकी। इसके चित्तमें यह बात भी नहीं आती है कि पडोसके बहुतसे लोग बड़े दु खी हैं इनको भी कुछ विषय साधन मिलना चाहिए, किसीका कुछ हो, सारा लोक दरिद्र हो जाय, पर हमारे विषय साधनोका सरक्षण बहुत अधिक बढ़ता रहे, ऐसी बुद्धि रहती है, जिसमें क्रूरता बसी हुई है। और ऐसी क्रूरताके कारण विषयोका सरक्षण करते हैं और विषयोके सरक्षणसे क्रूरताकी बड़ी वृद्धि होती है। यो विषय सरक्षण करते हुए आनन्द मानने का नाम है विषय सरक्षणानन्द नामका रौद्रध्यान।

बन्धहेतुओंके विवरणमें भी पापबन्धकी संकलेशनि बन्धनताका दिग्दर्शन शास्त्रोंसे इस प्रकारका वर्णन किया गया है कि मिथ्या दर्शन, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग ये बन्धके कारण हैं। तो इस प्रकारके परिणाम भूलक हैं। जहाँ ध्यातुं ध्यान किया जाता नहीं है। ये सभीके सभी संकलेश हैं। जहाँ ध्यातुं ध्यान किया जाता नहीं है, जहाँ रौद्रध्यान हुआ वहाँ पर भी संकलेश है। वहाँ परिणामोंमें वहाँ भी संकलेश है, निर्मलता नहीं है, शान्ति नहीं है इसी प्रकार जो बन्धके हेतु बताये हैं वे भी सब संकलेश परिणाममें ही तो हैं। भले ही इनमें जब कषायोंकी प्रकृति विद्युद्धि नहीं है, निर्मलता नहीं है, पर प्रकृति इसके संकलेशकी ही है। वह होती है तो विद्युद्धिकी बात कही जाती है, पर प्रकृति इसका संकलेशकी ही है। वह संकलेश कम हो गया, अतीव कम हो गया और इतना कम हो गया कि उसमें कुछ शुभकी ओर ढलनेके कारण विद्युद्धिका बना लिया, किन्तु बहुलता तो संकलेश में ही था, सो उसकी जड़ तो संकलेश ही है, ये सब संकलेशके ही तो कार्य हैं। इनमें संकलेश है, संकलेशमें बन्धकी परम्परा रहती है। मद कषाय होनेपर विद्युद्ध परिणाम होनेपर इसकी उत्तरोत्तर प्रगतिमें फिर बन्ध हेतुओंकी उपपत्ति नहीं बन सकेगी, इसकी धारा न रह सकेगी। इस कारण ये सब संकलेश ही हैं। इस कारण ये सब संकलेशके अंग ही तो हैं। जैसे कि संकलेशका कार्य हिंसा आदिक क्रिया है, किसी जीवके संकलेश साव तो यो ही समझिये कि संकलेशका कार्य हिंसा आदिक क्रिया है, किसी जीवके संकलेश साव या अपनेमें सुख हो दुःख हो, इन बातोंसे पुण्य पापके बन्धका निर्णय नियमित ठीक नहीं रह जाता, जब यहाँ यह निर्णय रखना कि संकलेश होनेसे पापका बन्ध होता है।

पुण्यपापान्धवके हेतुके विषयमें प्रकृत कथनका तत्त्वार्थ सूत्रके कथनसे अत्रिगोच—इस प्रसंगमें यह शङ्का उठाई जा सकती है कि प्रकृतमें तो यह कहा जा रहा है कि जो संकलेशाङ्ग हो वह पापाश्रव है अथवा जो विशुद्धाङ्ग हो वह पुण्याश्रव है, किन्तु अत्रिपर सूत्र जीमें बताया गया है कि शरीर वचन और मनकी क्रियाका नाम योग है और वह आश्रव कहलाता है तथा इसके ही विशेष विवरणमें बताया गया है कि शुभयोग पुण्यका आश्रव है और अशुभयोग पापका आश्रव है। तब प्रकृत वातसे इस सूत्र कथित वातमें विरोध आ जायगा। ऐसी शङ्का सहसा कोई कर सकता है, पर विवेकपूर्वक विचार करनेपर यह शङ्का समूल नष्ट हो जायगी। कारण यह है कि प्रकृतमें यह जो बताया है कि जो संकलेशका कारण है वह पापाश्रव है सो संकलेशके अंग को अर्थ नहीं है जो संकलेशका कारण है। संकलेशका कार्य है अथवा स्वयं संकलेश स्वरूप है वह संकलेशाङ्ग है इस प्रकार बताया गया है। विशुद्धाङ्गमें भी जो विशुद्धि

का कारण है, विद्युद्धि का काम है अथवा स्वयं विद्युद्धि स्वयम् है यह सुझावा अत्र
 कहा गया है, तो इस समयमें मृत कथन का कोई विरोध नहीं है, क्योंकि काय, चेतन,
 मनकी क्रिया भी तो अथवा हमारे विषयमें दृष्टा योग भी तो संश्लेषणका कारण
 अथवा काम है इस कारणमें हमारे संश्लेषणका कारण भी है । अतः जो विद्युद्धि
 का कारण और कारण भी है उसे विद्युद्धि का कारण भी है । जैसा कोई सुझाव किसी
 का कारणकी चेष्टा कर रहा है या उसे मानने परिणाम एक और इस परिणामक
 कारण ही तो उसे करीबकी ऐसी चेष्टा हुई कि जो हमारे पास हमने उद्योग
 हो रहा है, यदि ऐसा होता कि मनुष्य मानने का करना नहीं और वा भी तत्पश्चात्
 उद्योग करने हमारे पास हमने प्रवृत्त है अतः वह तो विशेष कहा जा सकता
 या कि तब तब का रहा नहीं और पायी क्रिया होने लगी पर यह काय, वाता,
 मनकी प्रवृत्ति भी अपने परिणामके अनुसार ही तो हो रही है । बुद्धि पूर्वक जितनी
 क्रियाएँ की जाती हैं वे भी अपने भाषके अनुसार ही हैं, इन कारण प्रवृत्त करने
 और मृत कथनमें विशेष नहीं आता, ऐसे ही विद्युद्धि के प्रवृत्तमें समझना चाहिए कि
 कोई पुण्य भक्तिभावमें मन, वचन, कामने लग रहा है, प्रवृत्त करने स्वरूप मन
 चल रहा है और प्रवृत्त गुणगान गद्गद् वाणीमें कर रहा है और प्रवृत्त, बदन,
 नमस्कार आदि दारिद्र्य क्रियाएँ कर रहा है तो उसके परिणाममें मन्द कथाएँ हैं,
 विद्युद्धि भाव है, मन्त्र परमात्म मन्त्र और उसके विज्ञानके प्रति अतुराग है, जब ये
 चेष्टाएँ हुई हैं वे वहाँ भी विद्युद्धि के कारणमें कार्यपनेसे ही तो काय, वचन, मनकी
 क्रिया हो रही है । तो विद्युद्धि का मग पर्त करार व्यवस्थित है तो इसी कारण
 गुणगान हो रहा है ।

विद्युद्ध परिणाम का व्योरा — विद्युद्ध परिणाम, सकलेश परिणामके अभाव
 में होता है, और ऐसी विद्युद्धि सम्प्रदर्शन आदिक परिणामों का भी कारण हो जाती
 है । सम्प्रदर्शन यद्यपि स्वयं अधिकार भाव है शुद्ध अनुभवनेसे उत्पन्न एक विद्युद्धि अन्तः
 गुणका प्रकट प्रकाश भाव है, फिर भी सम्प्रदर्शनकी उत्पत्तिसे पहिले किनी भी पुरुष
 के सकलेश परिणाम नहीं रहते । सकलेश परिणामके अन्तर्गत सम्प्रदर्शन परिणाम
 नहीं होता, ही प्रापेक्षिक भले ही कह दिया जाय कि सम्प्रत्य होनेपर भी किनीके
 सकलेश परिणाम होता है तो उसकी अवस्थिति अधिक होती है । अधिक समयके बाद
 वह मुक्त हो सकेगा । लेकिन सम्प्रदर्शन जब उत्पत्ति हो रही हो उसने पहिले परि-
 णाम सकलेशका न हो सकेगा, क्योंकि सम्प्रत्यकी आविर्भूति स्वानुभूतिके साथ साथ
 होनी है । स्वानुभूतिमें ही सम्प्रत्य प्रकट होता है । बादमें फिर सम्प्रत्यकी प्रतीति
 रहती है । और, वहाँ कभी कुछ सकलेश परिणाम भी हो सकता है । लेकिन सम्प्रदर्शन
 आदिक भावोंकी आविर्भूतिका कारण तो यह विद्युद्धि है अर्थात् सम्प्रत्यकी उत्पत्ति
 से पहिले विद्युद्ध परिणाम हुआ करता है और वह विद्युद्धि है अन्तःकरण, शुक्लवर्ण-

शुक्लध्यानमें ध्याताके राग भी है अथवा अत्यन्त मंद राग है, पृथक्त्व वितर्क विचार के समय राग मी है वीतराग अवस्था फिर भी सम्बन्ध होनेके कारण यह कहा गया है अथवा यथासम्भव शुक्लध्यानमें इस विशुद्धिका सम्बन्ध समझ लेना चाहिए। तो विशुद्ध धर्मध्यान और शुक्लध्यानरूप है, और वह है विशुद्धिके कार्यरूप और विशुद्धिके कारणरूप और विशुद्धिके स्वभावरूप है, क्योंकि विशुद्धिके होनेपर ही आत्मामें स्थिति सम्भव है।

प्राज्ञाविचय-वा-अपाय-विचय धर्मध्यानरूप विशुद्ध परिणाम—धर्मध्यान चार प्रकारका है आज्ञा विचय, अपाय विचय, विपाके विचय और संस्थान विचय। भगवान् वीतराग सर्वज्ञदेवकी आस्था मुख्य करके जो चिन्तन होता है, तत्त्वविचार होता है वह आज्ञा विचय धर्मध्यान है। उस धर्मध्यानमें श्रद्धाहीन आज्ञाकी बात नहीं है। श्रद्धा तो सब सम्यग्दृष्टियोंके समान ही है। निर्णय है, सयुक्त ज्ञान है फिर भी भगवानके गुणोंकी महिमाके उपयोगसे गद्गद होकर आज्ञा प्रधानतामें वह तत्त्वचिन्तन चलता है। जैसे कोई तत्त्वकी-व्याख्याका महत्त्व जानकर जिसकी परम्परासे हमें यह ज्ञान प्राप्त हुआ है उनकी और भक्तिमें गद्गद होकर बोला जाता है। धन्य हो प्रभु, तुम्हारी अनुपम कर्णा है जो ऐसा उपदेश और वस्तुस्वरूपाका वोध पाया जाता है। अपायविचय-धर्मध्यान—इसका दूसरा नाम उपायविचय भी है। अपाय नाम विनाश का भी है और अपाय नाम साधनका भी है। रागादिक परिणाम जीवके वरी हैं। जगतमें रहाने वाले हैं। इन परिणामोंसे कैसे छुटकारा हो, इन विकारोंका कैसे अपाय हो, विनाश हो ? इन सम्बन्धमें जो चिन्तन चलता है वह अपायविचय धर्मध्यान है। रागादिकका अभाव होनेपर आत्मामें विशुद्ध कैवल्य दशा प्रकट होती है। उस कैवल्य दशाकी कैसे प्राप्ति हो ? उसके उपायके सम्बन्धमें चिन्तन चलना उपाय विचय धर्मध्यान है।

विपाकविचय-धर्मध्यानरूप विशुद्ध परिणाम—तीसरा धर्मध्यान है विपाकविचय, कर्मोंके फलमें चिन्तन चलना। बड़े बड़े महापुरुषोंने भी कर्मोंके तीव्र उदयमें उपसर्ग प्राप्त किया, विपत्तियाँ आयी उनका स्मरण करके कि कर्मका विपाक दुनियाँ है, बड़े बड़े महापुरुषोंको भी उपद्रवमें आना पडा। भले ही वे महापुरुष थे, किन्तु उन विपत्तियोंको सहा, धीरतामें उन्होंने सत्र उपद्रव सहा लेकिन कर्मविपाक दुनियाँ है और उससे शिक्षा यह प्राप्त की जाती है कि ऐसे कर्म वाँच लेना हमारे भावोंपर निर्भर है। उसकी सविधानी रचना चाहिए। कभी कोई ऐसी दुर्घटना न बने कि जिसके कारण कर्मबंध हो। कर्मबंध कर लेना अभी यहाँ सरल लग रहा है

किंतु विपाक काल आनेपर फल भोगना पडना है। तब यह जीव आकुलित होता है। भले ही कोई पुरुष वर्तमानमें सुख सुविधा, महिमा प्रतिष्ठा होनेके कारण पापकार्य की उपेक्षा कर जाय, क्या होता है ? मेरा कोई क्या बिगाड़ेगा ? और भले ही चाहे वह अशुभ प्रवृत्तियोंमें रहकर अपने मनुष्य जीवन तक प्रतिष्ठा आदिक चीज पा ले लेकिन कर्मविपाक तो अपनी कला दिखायेगा ही। आयुका अन्त होकर एकदम आ-मूल परिवर्तन हो जाता है। कहीं अभी तो मनुष्य है और मरण करके कीड़ा मकीड़ा बन जायें। तो देखिये ! एकदम विचित्र परिवर्तन हो जाता है। उससे हमें शिक्षा मिलती है कि हम अपनेमें सावधान रहे ताकि विकट पापकर्मोंका आश्रय न हो और उनके फलका अवसर न आये। विपाकविचय धर्मध्यानमें आत्महितकी शिक्षा लेते हुए कर्मोंके विपाकका चिन्तन चलता है।

सस्थानविचय धर्मध्यानरूप विशुद्ध परिणाम—सस्थानविचय धर्मध्यानमें लोकके आकारका और भूत भविष्य कालकी घटनाओंका चिन्तन चलता है। जिन साधुसंतोंके उपयोगमें यह विशाल तीन लोक ज्ञात रहा करता है उनके वैराग्यकी वृद्धिका सहज अवसर है। जिसने वर्तमान पापी हुई इज्जतके सीमितक्षेत्रको ही सब कुछ समझा है, इससे बाहर और विशाल लोक विस्तारपर दृष्टि नहीं है ऐसे पुरुषोंके राग बढ़ता है। जैसे चित्तमें यह ३४३ धनराज प्रमाण लोक दृष्ट हो रहा हो, इतना महान क्षेत्र है उसको सहसा ही वह भाव होगा इतने बड़े क्षेत्रके सामने यह परिचित क्षेत्र कितना सा है। वैसे समुद्रके आगे बिन्दु बराबर भी नहीं है। तब इतनेमें क्या चाहना, क्या - गाव रखना। यो सस्थान विचय धर्म ध्यानमें वैराग्यकी पराकाष्ठा रहता है। जिनके चित्तमें भूतकाल और भविष्यकाल अनन्त है यह बात समायी है वे वर्तमान समागममें लगाव न रखेंगे। इतनेसे क्या गुजारा है ? वर्तमान समागममें लगाव रखनेसे आत्माका कोई कल्याण नहीं है, यह बात स्पष्ट विदित रहती है। तो सस्थान विचय धर्म ध्यानमें वैराग्यकी वृद्धि है, विशुद्धिकी वृद्धि है, यों धर्म ध्यान विशुद्ध स्वभावरूप है। विशुद्ध होनेपर धर्म ध्यान होता, धर्म ध्यान होनेसे विशुद्धि बढ़ती और धर्म ध्यान वर्तनेका परिणाम भी स्वयं विशुद्ध स्वरूप है। ऐसे विशुद्ध परिणाममें पुण्यका आश्रय होता है। यद्यपि समागदृष्टि पुरुषमें इस विशुद्धिके समय भी निर्जरा चल रही है पर निर्जरा है उस वैराग्यके आधारपर। जो कुछ भी वहाँ वैराग्य है, और आश्रय है, सब भावोंके आधारपर है। यो चाहे स्वमे या परमे या दोनोंमें सुख हो या दुःख हो, यदि विशुद्धिका अङ्गभूत परिणाम है तो वहाँ पुण्याश्रय है और इसी प्रकार यदि सक्लेशका अंगभूत है तो वहाँ पापाश्रय है।

विशुद्धि परिणामात्मक पृथक्त्व वितर्क विचार व एकत्व वितर्क अवि-
चार शुक्लध्यान—रागकी कालिमासे, रहित चिन्तनको शुक्ल ध्यान कहते हैं।

उस गुणस्थानके अतिम क्षणोंमें नष्ट होनेके लिए होना है तो सूक्ष्म योग बन जाता है। उन् सूक्ष्म योगके लिए जो परिणाम होना है सहज जो योगकी स्थिति होती है उस समयके उपयोगको सूक्ष्म क्रिया प्रतिगती ध्यान नामसे कहा है। उम गुणस्थान के अन्तमें योग नष्ट हो जाता है और वह अयोग केवली नामका गुणस्थान है। उस गुणस्थानमें व्युपरतक्रियानिवृत्ति नामक शुक्लध्यान है। यहाँ न योग नष्ट करनेका काम रहा न अन्य कोई प्रयत्न रहा फिर भी जो अघातिया कर्म शेष है उनकी निर्जरा क्षय उस गुणस्थानमें होती है उस कारण उसे व्युपरत क्रियानिवृत्ति कहने हैं। यो चार प्रकारके शुक्लध्यान सक्लेश परिणामके अभावमें हैं और अतिम तीन शुक्ल ध्यानोमें तो शुभ राग भी नहीं है, फिर भी ध्यानके प्रकरणमें पू कि निर्जरा विशेष उन स्थितियोंमें होती है अत उनका नाम दिया गया है। जब सक्लेश परिणाम नहीं रहता तो विशुद्धि होती है और वह विशुद्धि सम्पदगर्जन आदिकका कारण है, इस बातके प्रकरणमें इन समस्त ध्यानोका वर्णन किया गया है। उस विशुद्धिके होनेपर ही आत्मामें अवस्थिति सम्भव है, अत विशुद्धिका महत्त्व बताया गया है।

विशुद्धिच्छद्म व सक्लेशच्छद्म स्वयंस्थ सुखासुखको पृथक्पापाश्रवहेतुता का समर्थन—उक्त कारिकामें यह कहा गया कि विशुद्धिका अङ्गभूत यदि स्व या परमें स्थित सुख दुःख हैं तो वे पुण्याश्रवके हेतु हैं और सक्लेशके अङ्गभूत यदि स्व अथवा परमें रहने वाले सुख दुःख हैं तो वे पापाश्रवके हेतु हैं। उक्त कथनसे वे सब प्रवृत्तियाँ भी मिल गयी हैं और प्रवृत्तियाँ सक्लेश और विशुद्धिके कार्यभूत हैं उनमें भी पुण्याश्रव और पापाश्रवकी व्यवस्था है। ऐसे जो काय वचन मनकी क्रिया अपने या दूसरेके सुख दुःखका कारण है वह सक्लेश कारणके कार्यस्वभाव वाला है अत प्राणियोंके अशुभ फल वाले पुद्गलके वध करानेके कारण बनते हैं, क्योंकि वे सब सक्लेशके ही तो अङ्ग हैं, सक्लेशके कारणसे ही हुए हैं। जैसे कि कोई विष भक्षण करे तो उसके अनुकूल जैसे काय आदिककी क्रिया होती है ऐसे ही जब आत्मामें सक्लेश परिणाम उत्पन्न होता है तो उस समय काय वचन मनकी क्रिया भी ऐसी होती है जिसको पापाश्रवका हेतुभूत कहा गया है। इसी प्रकार जो शुभ काय वचन मनकी क्रिया है जो कि स्व और परके सुख दुःखके कारणभूत भी हो लेकिन विशुद्धि कारणके कार्य स्वरूप है इस कारणसे प्राणियोंके शुभ फल देने वाले पुण्यका वध करानेके कारण बनते हैं, क्योंकि वे मन, वचन, कायकी क्रियायें उस समय विशुद्धिके अंगभूत ही रहती हैं। विशुद्ध परिणामके कारण मन, वचन, कायकी ये सभी चेष्टायें हुई, अतएव जो बात विशुद्ध परिणामसे सम्भव है वही इन काय आदिक चेष्टाओंमें हुआ करती है। यो विशुद्ध परिणामके अंगभूत होकर जो स्व अथवा परमें रहने वाला सुख दुःख है वह पुण्याश्रवका कारणभूत है। जैसे पथ्य आहार ज्ञायाम आदिक क्रियायें करनेपर काय आदिककी क्रियायें स्वस्थ रहती हैं इसी प्रकार विशुद्ध परिणामके होनेपर ये सब

चाहता है, करनेमें उद्यमी है लेकिन उसमें बाधाएँ आ जायें, दान न कर सके किसीको कुछ लाभ होना है उसमें विघन आ जाय, भोगोपभोगमें विघन आ जाय । आत्माकी जो अनन्त शक्ति है वह प्रकट न हो सके, कुछ विघन बना रहें, ये सब अन्तराय कर्म की प्रकृतियाँ हैं ।

पुण्य और पापप्रकृतियोंके आस-मे विशुद्धचङ्ग व सवलेशाङ्गभावकी कारणताका निर्णय—मूलमें कर्मोंकी प्रकृतियाँ ८ हैं और इनके भेद प्रभेदसे सब कर्म प्रकृतियाँ १४८ प्रकारकी होती हैं । उन १४८ प्रकृतियोंमें भी नाना भेद पडे हैं । जो भेद प्रभेदोकी दृष्टिसे अमस्यात प्रकारके हो जाते हैं । इन सब वर्म प्रकृतियोंमें कुछ पुण्य प्रकृतियाँ हैं और कुछ पाप प्रकृतियाँ हैं । ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय, इन चार कर्मोंकी ४७ प्रकृतियाँ तो पापरूप ही हैं -लेप वचे हुए कर्मों में अनेक प्रकृतियाँ पुण्यरूप हैं और अनेक प्रकृतियाँ पापरूप हैं । तो इन समस्त शुभ अशुभ कर्मोंके आश्रव और वधका कारण ये विगुद्धिके अङ्ग और सक्लेशके अङ्गभूत परिणाम हैं । अत्र इन आश्रवोंके सम्बन्धमें वध कोई एकान्त नहीं रहा और विशुद्ध सक्लेश परिणामपर चाहे स्वपरमें सुख हो अथवा दुःख हो, पुण्याश्रव और पापाश्रव की व्यवस्था बनती है ।

अज्ञानाच्चेद्भ्रुवो बन्धो ज्ञेयानन्त्यान्न केवली ।

ज्ञानस्तोकाद्विमोक्षश्चेदज्ञानाद्बहुतोऽन्यथा ॥ ६६ ॥

अज्ञानसे बन्धकी ध्रुवता माननेसे केवलीके अभावका प्रसङ्ग—आसव और आश्रवके प्रतिपक्षभूत सम्बन्धके सम्बन्धमें वर्णन करनेके बाद अब वध एव मोक्षके सम्बन्धमें वर्णन किया जा रहा है कि वध किस प्रकार होता है और मोक्ष किस अपाय से होता है ? और एक दार्शनिकका अभिमत है कि अज्ञानसे वध निश्चित है । अज्ञान का अर्थ है ज्ञानका न होना । यहाँ अज्ञान शब्दका अर्थ प्रसज्य प्रतिषेधरूप है ता प्रसज्य प्रतिषेधका अर्थ है ज्ञानका न होना । ज्ञानके न होनेपर क्या होना यह बात यहाँ विवक्षित नहीं है । ज्ञानका अभावमात्र अज्ञान कहलाता है । सो प्रसज्य प्रतिषेधरूप अज्ञान भावसे वध निश्चित है, ऐसा माना जाता है तो आपत्ति यह आती है कि ज्ञेय तो अनन्त हैं, उन अनन्त ज्ञेयोंका ज्ञान न होनेसे फिर कोई केवली न हो सकेगा, क्योंकि अज्ञानसे तो वध होता जा रहा है, फिर उसको मोक्ष कैसे मिलेगा कि वह सकल ज्ञान में आ जाय । यदि कहा जाय कि थोडा भी ज्ञान हो, उससे भी मोक्ष हो जाता है तो अब देखिये । इस कथनमें थोडा ज्ञान है जहाँ वहाँ अज्ञान कितना कहलाया ? बहुत । तो बहुत अज्ञान होनेसे वहाँ वधका ही तो प्रसंग होगा । तब यह पक्ष नहीं बनता कि ज्ञानके अभावरूप अज्ञानसे वध निश्चित ही है । यह अभिमत सांख्य सिद्धान्तका है,

जिसमें यह कहा गया है कि समस्त सहाय, विपर्यय अनध्यवसायसे रहित और अन्य ज्ञानकी सहायतासे रहित तत्त्वज्ञानका नाम केवल ज्ञान है और ऐसा केवल तत्त्वाम्यास बने अर्थात् इस जगतमें मेरा कहीं कुछ नहीं है, मैं भी किसीका कुछ नहीं हूँ ऐसे अम्यासके बलसे जब असहाय तत्त्वज्ञान बजा तो ऐसे तत्त्वज्ञानसे विशुद्ध कैवल्य उत्पन्न होता है। ऐसा खुद साख्य सिद्धान्तमें कहा गया है, और बताया गया है कि उस कैवल्य के योगसे केवली कहलाता है। तो यहाँ यह बात समझना है कि ऐसा केवली क्यों नहीं हो सकता है जब कि यहाँ माना गया हो कि अज्ञानसे बंध निश्चित है। क्यों नहीं हो सकता है केवली ? इसका उत्तर यह है कि केवलकी उत्पत्तिसे पहिले समस्त ज्ञानका अभाव है और, जब तक समस्त ज्ञान न हो, ज्ञानका अभाव रहे तब तक बंध होना बिल्कुल निश्चित मान लिया है तब ऐसा अवसर कहाँसे आ सकेगा कि इसको केवल्य उत्पन्न हो जा, क्योंकि जब तक अशेष ज्ञान नहीं होता तब तक ज्ञानका अभाव हाँसे बंध निश्चित मान लिया गया है।

इन्द्रियज प्रत्यक्षके द्वारा अशेष ज्ञानकी निष्पत्तिकी असंभवता—उक्त अभिमतमें अशेषज्ञान क्यों नहीं हो सकता, इसका भी कारण साख्य सिद्धान्तके अनुसंधार यह है कि इन्द्रियके द्वारा उत्पन्न हुआ जो विज्ञान है वह तो अतीन्द्रिय अर्थकों विषय कर नहीं सकता, क्योंकि इन्द्रियज ज्ञानमें इन्द्रियजन्य ज्ञानके विषयको जानने का ही सामर्थ्य है अतीन्द्रिय पदार्थको जाननेका सामर्थ्य नहीं है और अनुमान ज्ञान अत्यन्त परोक्ष अर्थको विषय नहीं करता, और आगम ज्ञान भी सामान्यरूपसे ही समस्त अर्थोंको अथवा विशेषरहित अर्थको विषय करता है और अनुमान ज्ञान उनको अशेष विषयक ज्ञानके साथ विरोध है। तब इन समस्त स्थितियोंसे यह सिद्ध होगा कि अशेष ज्ञान कभी हो न सकेगा यहाँ अशेष ज्ञान हो जाय। समस्त पदार्थ प्रत्यक्ष मानी जा सकती थीं जब कि अतीन्द्रिय अर्थोंका ज्ञान हो जाय। समस्त पदार्थोंका ज्ञान कस्से भूत हो जायें और एक एक करके समस्त अर्थोंका ज्ञान हो जाय। समस्त पदार्थोंका ज्ञान कस्से के लिये यदि समस्त प्रमाण भी लग जाये सकलज्ञानको इसको उत्पन्न करनेमें तब भी समस्तका ज्ञान होना असंभव है। ज्ञानके साधन और ज्ञानकी स्थितियाँ इतनी ही तो हैं। इन्द्रियजन्य ज्ञान बने, अनुमानज्ञान बने, आगमज्ञान बने, और जो ऊँचे पुरुष हो गए, उनका कोई ज्ञान बने, तो अब उनमें जो योगरहित हैं अथवा ससारी जीव तब भी उनका ज्ञान बने, सो किन्हींके ज्ञानोंकी यह सामर्थ्य नहीं है कि समस्त पदार्थोंका बोध कर सके। उसके लिए ये सब हेतु बताये गये हैं कि इन्द्रियजन्य ज्ञान तो अभिमुख नियमित अर्थको ही जानेगा, जो सामने हो, स्थूल हो, उनको ही समझ सकेगा। जो इन्द्रियातीत है, इन्द्रियके अगोचर है, जैसे परमाणु, आदिक उक्त ज्ञान इन्द्रियजन्य ज्ञानसे हो नहीं सकता।

अनुमान और आगमसे अशेषज्ञानकी निष्पत्तिकी असंभवता—यदि

कहो कि इन्द्रियजन्य ज्ञानने उनका ज्ञान न हो सकेगा । तो अनुमान ज्ञानसे तो उनका जानना वन जायगा सो भी बात नहीं वन सकती, क्योंकि अनुमान ज्ञान तो परोक्षमर्थ को विषय नहीं करता । अनुमान ज्ञानमें यद्यपि प्रत्यक्षभूत पदार्थ विषयमें नहीं आया । जैसे कि पर्यंतमें धुवाँ निरखकर अग्निका अनुमान किया कि इस पर्वतमें अग्नि होनी चाहिये धुवाँ होनेसे, तो इस अनुमानमें जो अग्निका ज्ञान किया वह अग्नि इन्द्रियद्वारा नहीं दिख रही है । तभी तो अनुमान किया गया लेकिन वह अग्नि सर्वथा परोक्षभूत ही सो बात नहीं, अग्निको कभी आँवों प्रत्यक्ष देखा था, अनेक बार देखा और चल करके उस अग्निको प्रत्यक्ष अब भी देखा जा सकता है, ऐसे ही अग्निवा ज्ञान अनुमान से हुआ । अत्यन्त परोक्षभूत अर्थका ज्ञान अनुमानसे नहीं बनता । तो अनुमान ज्ञान भी समस्त पदार्थोंका ज्ञान करनेमें समर्थ नहीं है । यदि कोई कहे कि इन्द्रियजन्य ज्ञान और अनुमान ज्ञान समस्त अर्थोंको नहीं जान सकता तो आगमके द्वारा तो समस्त अर्थ जान लिए जायेंगे । आगममें सर्वका विवरण है । और जो आगमको भली प्रकार अध्ययन करेगा उसको सब पदार्थोंका अविशेषरूपसे ज्ञान हो जाता है । सा इस तरह भी सकलज्ञता नहीं वन सकती, कारण यह है कि आगममें लिखा तो सब है मानलो और सबके सम्बन्धमें ज्ञान भी किया, किन्तु समस्त अर्थोंका ज्ञान सामान्यरूपसे किया? प्रतिनियत प्रथक प्रथक प्रत्येक पदार्थका विषय करते हुए आगमद्वारा ज्ञान नहीं बनता जैसे आगमने बताया है कि जीव अनेक हैं । परमाणु अनेक हैं, अनन्त हैं । अब अनन्त हैं ऐसा सामान्यसे जान तो लिया, मगर एक एक परमाणु जाना जा रहा हो, जैसे कि आँखोंसे निरखकर ये ताम्बा भीट, किवाड़ आदि जैसे ये व्यक्तिशः समझ लिये जाने हैं यो ही व्यक्तिशः उन अनन्त जीवोंको या अणुओंको समझा गया हो आगम ज्ञानसे, ऐसा तो होता ही नहीं है । सबके अनुभव बता सकते हैं । तो जो पुरुष योगी नहीं हैं, जिनका ससारमें ही यहा निवास है उन पुरुषोंको समस्त तत्त्व विषयक ज्ञान हो ही नहीं सकता । सर्व विशेष जान जाय, ऐसे ज्ञानका अवसर आ ही नहीं सकता । तब सदैव वध रहेगा तो न कभी कोई केवली हो सकेगा और न किसीका मोक्ष हो सकेगा तब यह कहना कि अज्ञानसे वध निश्चित है यह बात युक्तिसंगत नहीं वनती ।

ज्ञेयोकी अनन्तताका समर्थन—कोई यह कहे कि भाई । पदार्थ तो उतना ही है जितना कि इन्द्रिय, साधन और शब्दके ज्ञान द्वारा परिच्छेद्य है । तो इन्द्रिय प्रत्यक्ष, और अनुमान आगमज्ञान इनसे जो कुछ जाना गया है पदार्थ उतना ही है, उससे अतिरिक्त कुछ पदार्थ नहीं है । जैसे कि सूक्ष्म अन्तरित दूर अर्थ वाले यहाँ कोई तत्त्व नहीं है सूक्ष्म हैं परमाणु आदिक और दूरवर्ती हैं मेरू आदिक लोकको रचनाये और बहुत दूरकी रचनायें हैं नरक स्वर्ग आदिक और अन्तरित कहलाये जो बहुत समय पहिले हो गये अथवा जो बहुत समय बाद होंगे । जैसे राम रावण आदि पुरुष ये अन्तरित हैं । तो यहाँ शङ्काकार कहता है कि सूक्ष्मका और दूरवर्ती पदार्थों

का और अन्तरित पदार्थोंका अस्तित्व ही नहीं। जो कुछ सामने देखा जाता है या अनुमानसे परखा जाता है या आगम ज्ञानसे जाना जाता है वस पदार्थ उतना ही है, इसमें अतिरिक्त नहीं है। ऐसी शक्का रखने वाले लोग सही बोधपर नहीं है, क्योंकि सूक्ष्मसे सूक्ष्मतर, अन्तरितसे अन्तरिततर, दूरसे दूरतर अनेक पदार्थ हैं ही, यो होंय सब अनन्त हैं। अनन्तपना स्वयं शक्काकार द्वारा भी अनन्त माने गए हैं। स्वयं सांख्य सिद्धा- की पर्यायें अनन्त मानी गई हैं और पुरुष भी अनन्त माने गए हैं। देखो। यद्यपि मूल त्वमें भी प्रकृतिकी पर्याय विशेष अनन्त मानी गई और पुरुष भी अनन्त माना है लेकिन इस कारण यह नहीं कह सकते कि होय-अनन्त होते नहीं हैं। देखो। यद्यपि मूल तत्व दो माने हैं—पुरुष और प्रकृति। और, उसमें भी प्रकृतिको एक माना है लेकिन प्रकृतिके जो परिणाम हैं, भेद हैं वे तो सख्यात, असख्यात और अनन्य हैं। प्रकृतिसे क्या क्या उत्पन्न होता है और क्या क्या परिणाम बनते हैं? वे तो अनन्त मानी गए हैं। प्रकृतिसे महान उत्पन्न होता है अर्थात् बुद्धि और उससे अहंकार बना; अहंकारसे अनेक इन्द्रियां बनीं, बुद्धि इन्द्रिय, कर्म इन्द्रिय और रूपा, रस, गंध, स्पर्श आदिक। अब उनका विस्तार देखने जायें तो आँखों-ही देखने वाले जो रूपादिक हैं वे भी कितने हैं? जीव कितने हैं? व्यक्ति-कितने वितर्क विशेष कितने हुआ करते होंगे? और रहे तो समझ लीजिए कि प्रकृतिके कितने अज्ञान हो गए तो उनके ज्ञानिका पुरुष तो स्पष्ट अनन्त माने गए हैं। तो जब होय अनन्त हो गए तो उनके ज्ञानिका अज्ञानसे बंध निश्चित माननेपर यह दोष आता है कि कभी भी कोई-केवली न हो सकेगा और मोक्ष भी कभी न हो सकेगा। और, जब यह आपत्ति आती तब फिर धर्म मार्गपर चलनेका प्रयोजन ही क्या रहा? समस्त धर्मोंका फिर लोप होजायगा।

ज्ञानस्तोकसे मोक्ष होनेका शक्काकार द्वारा समर्थने व उसका निराकरण सांख्य सिद्धान्तके अनुयायी यहाँ शक्का करते हैं कि मोक्षकी व्युत्पत्त्या बराबर-कायम रहेगी, क्योंकि आगमके बलसे उत्पन्न हुए और तत्त्वके अनुभासके बलसे जो भेदविज्ञान आत्मामें प्रायोगिकरूप बना देता है ऐसी प्रकृति और पुरुषमें भेदविज्ञान होनेसे केवल ज्ञान होना बन जाता है और ऐसा केवलज्ञान होना यह ही उस पुरुषका मोक्ष है और वह ऐसा मोक्ष है कि फिर ससारमें अभाव हो जानेके कारण भविष्यमें फिर बंध नहीं होता। यो मोक्षकी व्यवस्था बराबर बनी हुई है। समाधानसे कहते हैं कि यह कथन अयुक्त है, क्योंकि छोड़े ज्ञानकी अपेक्षा जब बहुत अज्ञान वहाँ बना हुआ है तो बंध तो होगा ही। और तब बंधका निरोध न हो सकनेसे मोक्ष वहाँ ही न सकेगा। क्योंकि छोड़े ज्ञानसे केवल ज्ञानकी उत्पत्ति होती है और साथ ही यह भी कहा था कि अज्ञानसे बंध निश्चित है। तो जहाँ शोका ज्ञान है वहाँ अज्ञान प्रतीक होता है, तब वहाँ बंध ही होता, यो मोक्ष हो सकेगा। शक्काकार कहता है कि बात यह है

कि थोड़ा भी तत्त्वज्ञान हो तो उस थोड़े भी तत्त्वज्ञानके द्वारा बहुतसे अज्ञानकी शक्ति नष्ट कर दी जाती है इस कारण थोड़ा ज्ञान होनेकी स्थितिमें बहुत अज्ञानकी शक्ति नष्ट होनेके कारण सब अज्ञानके कारणसे होने वाला वध सम्भव नहीं होता । यो थोड़े ज्ञानसे मोक्षकी उत्पत्ति बन जायगी । समाधानमें कहते हैं कि यह कथन भी सङ्गत नहीं है, क्योंकि इस कथनमें तो स्वयंकी की हुई प्रतिष्ठाका विरोध हो गया । जो पहिले प्रतिज्ञा की थी कि अज्ञानसे वध निश्चित है तो अब यह अज्ञान तो बना हुआ है कि थोड़ा तत्त्वज्ञान है लेकिन उस अज्ञानमें वध नहीं हो रहा, तो जो प्रतिष्ठा की हुई है कि अज्ञानसे वध निश्चित है उसका तो यहाँ विरोध हो गया ।

अखिल ज्ञानाभावसे वध होने और ज्ञानस्तोकमिश्रण वाले अज्ञानमें वध न होनेकी आरेकार विचार—शङ्काकार कहता है कि बात यह है कि समस्त ज्ञानके अभाव होने वाले अज्ञानसे वध निश्चित होना है पर जहाँ थोड़े भी ज्ञान का मिश्रण हो ऐसे अज्ञानमें वध नहीं होता तब प्रतिष्ठाका खडन कैसे होगा ? यदि सब अज्ञान हो, जरा भी ज्ञान न हो तो ऐसे अज्ञानसे वध होता रहेगा, किंतु जहाँ थोड़ा भी तत्त्वज्ञान बन गया तो उस समय ज्ञानका बिल्कुल अभाव कहाँ है ? कुछ ज्ञान तो है ना ! जहाँ बिल्कुल ज्ञान न हो ऐसे अज्ञानमें वध होता है । समाधानमें कहते हैं कि यह कथन भी समीचीन नहीं, क्योंकि यदि ऐसा मान लिया जाय कि जहाँ थोड़ा भी ज्ञान न जगा हो उससे वध होता है । ऐसे मतव्यमें तो यह प्रसङ्ग आयगा कि सभी जीवोंके सभी समस वधका अभाव हो जायगा । कारण यह है कि समस्त प्राणियोंमें कुछ न कुछ ज्ञान सदा सम्भव है । ऐसी कोई परिस्थिति न आयगी कि जहाँ ज्ञान बिल्कुल भी न हो और पूर्णतया अज्ञान हो । और जब ऐसी बात सभी प्राणियोंमें है कि कुछ न कुछ ज्ञान प्रत्येक प्राणियोंमें रहता ही है तो वध होने का फिर मौका ही न रहा, क्योंकि अब तो यहाँ यह कहा जा रहा है कि थोड़ा भी तत्त्वज्ञानका मिश्रण हो वहाँपर तत्त्वज्ञान नहीं होता । दूसरी आपत्ति यह आती है कि उक्त शङ्काके मतव्यमें कि मुक्त हो जानेपर भी या मुक्तकी दशामें भी वधका प्रसङ्ग होता रहेगा क्योंकि मुक्तकी परिस्थितिमें तो समस्त ज्ञानोंका अभाव हो गया, तो समस्त ज्ञानके अभावको बताया है वधका कारण, तो यो समस्त ज्ञानका अभाव बना हुआ होनेके कारण मुक्त अवस्थामें भी वध होने लगेगा ।

साख्य दर्शनके अनुसार मोक्षमें ज्ञानका पूर्णतया अभाव—कैसे समझा जाय कि मुक्तकी स्थितिमें समस्त ज्ञानका अभाव है तो सुनो । सीधी सी बात यह है कि साख्य सिद्धान्तमें ज्ञानको प्रकृतिका विकार माना है और वहाँ प्रकृतिका पूर्णतया छुटकारा हो जाता है, जहाँ पुरुष अपने स्वरूपमें मग्न हो जाता है वही तो उसका मोक्ष है । तो यो समझिये कि जो असम्प्रज्ञात योगकी स्थिति है असम्प्रज्ञातके मायने निरा-

कपाय करके ऐसी विपरीत च्रेष्टा की, उसका तत्त्वज्ञान मिट गया। पुन पूर्वकी तरह अज्ञान आ गया तो अब जो यह अज्ञान आया है सो तो तत्त्वज्ञानके प्रध्वस होनेसे आया है। तो तत्त्वज्ञानके प्रध्वससे उत्पन्न हुआ अब यह अज्ञान वधका कारण न बन सकेगा, क्योंकि अब तो यह कहा जा रहा है कि तत्त्वज्ञानके प्रध्वसाभावसे वध नहीं होता। जो समक्षिमे सुगम विधिमे कि कोई जीव मिथ्याज्ञानी था और अब वह तत्त्वाम्यासके बलसे सम्यग्ज्ञानी बन गया और पापकर्मका उदय आनेसे सम्यग्ज्ञानको हों गया प्रध्वस और आ गया मिथ्याज्ञान तो ऐसे मिथ्याज्ञानसे वध न हो सकेगा, क्योंकि यह अज्ञान तो तत्त्वज्ञानका प्रध्वसरूप है। इस कारण यह भी नहीं कह सकते कि तत्त्वज्ञानके प्रध्वसरूप ज्ञानभावसे तो वध नहीं होता और तत्त्वज्ञानके प्रागभाव रूप ज्ञानभावसे वध होता है।

तत्त्वज्ञान और मिथ्याज्ञान सकलज्ञानके अभावसे मोक्ष माननेको शंका—अब शङ्काकार कहता है कि समस्त तत्त्वज्ञानकी उत्पत्ति होनेपर तो समस्त मिथ्याज्ञानकी निवृत्ति होती है। परन्तु असम्प्रज्ञात योगके उत्पन्न होनेपर अर्थात् निरालम्ब ध्यान बननेपर तो तत्त्वज्ञानका भी विनाश हो जाता है। उस समय मानो जीवके समस्त ज्ञानका अभाव होता है और ऐसे समस्त ज्ञानके अभाव होनेरूप अज्ञान से मोक्ष ही बनेगा और उससे भिन्न अर्थात् कुछे पदार्थका ज्ञान बना हुआ हो और वह चाहे सम्यग्ज्ञानका प्रागभाव हो अथवा सम्यग्ज्ञानका प्रध्वसरूप हो, उस अज्ञानसे तो वध ही होता है। इस शङ्काका अभिप्राय यह है कि ज्ञानभावकी दो स्थितियाँ हैं। एक तो समस्त ज्ञानका अभाव होना और एक कुछ ज्ञान बना रहता तो जब कुछ ज्ञान होता है अर्थात् तत्त्वज्ञान बन गया तो तत्त्वज्ञान हो जानेपर समस्त मिथ्याज्ञान का अभाव हुआ। अब कदाचित्त उस मिथ्याज्ञानका अभाव भी नष्ट हो जाय याने अन्तरङ्ग पापकर्मका उदय आनेसे तत्त्वज्ञान मिट जाय और फिरसे अज्ञान आ जाय तो यद्यपि वहाँ तत्त्वज्ञानका अभाव हुआ और मिथ्याज्ञान आया लेकिन उस अज्ञानसे वध ही होगा, कारण यह है कि कुछ ज्ञान तो रहा ही, पर जहाँ तत्त्वज्ञानका भी नाश बिल्कुल हो जाय और ऐसी स्थितिमे होता है सम्पूर्णतया समस्त ज्ञानका अभाव तो ऐसे अज्ञान है मोक्ष ही होगा। जो तत्त्वज्ञानने पहिलेका अज्ञान है उससे भी वध होगा और तत्त्वज्ञान होनेके बाद तत्त्वज्ञान न रहकर फिर अज्ञान होता है उससे भी वध होगा पर जहाँ किसी भी प्रकारका ज्ञान न रहे, न तत्त्वज्ञान रहे, न मिथ्याज्ञान रहे, ऐसे तत्त्वज्ञानका अभाव होनेसे जो ज्ञानका अभाव बनता है उससे मोक्ष ही होता है।

सकलज्ञानके अभावसे मोक्ष माननेकी शङ्काका समाधान—अब उक्त शंकाका समाधान करते हैं। शङ्काकारने यह कहा था कि तत्त्वज्ञान उत्पन्न होनेपर तो

सारा मिथ्याज्ञान ही तो अलग हुआ, लेकिन जब निरालम्बन ध्यान होता है तो वहाँ तत्त्वज्ञानका भी नाश हो जाता है। यो जहाँ मिथ्याज्ञान और तत्त्वज्ञान संभोझानों का अभाव हो ऐसे अज्ञानसे तो मोक्ष ही होता है किन्तु उससे भिन्न प्रकारका अज्ञान हो, चाहे वह सम्यग्ज्ञानका प्रागभावरूप हो अथवा सम्यग्ज्ञानका प्रध्वसरूप हो उससे तो बंध ही होता है। इस कथनमें आखिर प्रसंग वही आया कि केवलीका अभाव हो जाना चाहिए, क्योंकि जो आगे केवली होगा उसके छद्मस्थ अवस्थामें कितने ही अज्ञानोंका अभाव है - ऐसा अज्ञान तो मानते ही हो। तो कितने ही ज्ञानोंका अभाव है इस प्रकारका सम्यग्ज्ञानका प्रागभाव है, और सम्यग्ज्ञानका प्रध्वसरूप भी केवलीका अभाव हो जाना चाहिए। अब आकार कहला है कि देखिये। थोड़ा तत्त्वज्ञान हो तो उससे अज्ञान प्रविष्ट नहीं होता। थोड़ा तत्त्वज्ञान होनेसे अज्ञानका विघात नहीं हो पाता, तब इस प्रकारके ज्ञानसे वह चाहे सम्यग्ज्ञानका भाग-अभाव हो चाहे प्रध्वसरूप हो वहाँ बंध होगा ही। समाधानमें कहते हैं कि यह कथन भी विरुद्ध है। थोड़ा तत्त्वज्ञान हो और उससे सद्यस्त अज्ञानका विघात ही नहीं, ऐसी स्थितिमें प्रवृत्त बंध है पुण्य है उसका हेतुभूत जो थोड़ा तत्त्वज्ञान है जो कि पुण्यका हेतु बनता हो जिसकी कि समस्त अज्ञान-शक्तिप्रतिहत हो गयी हो तो ऐसे थोड़े तत्त्वज्ञानसे फिर पुण्यका बंध भी न हो सकेगा। इस कारण ज्ञानके अभावरूप अज्ञानसे बंध अवश्य ही होता है यह पक्ष युक्तिसंगत नहीं बैठता। जैसे कि थोड़े तत्त्वज्ञानसे बंध नालसे नहीं है, क्योंकि जहाँ अज्ञान है वहाँ किन्हीं अशोभे ज्ञान भी है। जहाँ ज्ञान है वहाँ किन्हीं अशोभे अज्ञान भी है। सो ज्ञान और अज्ञानसे बंध मोक्षकी व्यवस्था जो साध्य सिद्धान्तमें की जा रही है वह महा युक्तिसंगत नहीं बैठती।

मिथ्याज्ञानके अज्ञान बन्धकी अवश्य भावनाको शब्दाकारों द्वारा कथन - अब यहाँ शब्दाकार कहता है कि अज्ञानसे बंध निश्चित है, इसका अर्थ हम प्रसज्य प्रतिषेधरूप अज्ञान न लगायेंगे, किन्तु पर्यदासरूप अर्थ लगायेंगे, याने अज्ञानका अर्थ है मिथ्याज्ञान। अब तक बची अज्ञानके इस अर्थपर को गई है कि ज्ञानका अभाव, लेकिन अज्ञानका अर्थ हम ज्ञानका अभाव न करेंगे किन्तु मिथ्याज्ञान करने लेंगे। यह बात युक्तिसंगत बन जायगी कि मिथ्याज्ञानरूप अज्ञानसे बंध निश्चित होता है। तो सोख्य आगममें कहा भी यह है कि बंधसे तो ऊपर गमन होता है अर्थात् स्वर्गमें गमन होता है और अधमसे नीचे गमन होता है अर्थात् अर्धगतिमें गमन होता है और अधमसे नीचे गमन होता है अर्थात् अर्धगतिमें गमन होता है और अधमसे नीचे गमन होता है अर्थात् अर्धगतिमें गमन होता है। और अधमसे नीचे गमन होता है अर्थात् अर्धगतिमें गमन होता है। और अधमसे नीचे गमन होता है अर्थात् अर्धगतिमें गमन होता है।

का
अ
आ
सं
हो
तर
हो
वध
कि
रूप

होता है और कोई मिथ्याज्ञान नैमित्तिक होता है। परिणामादिक कारणसे भी मिथ्या ज्ञान हो जाता है, जैसे आँसूमें कोई दोष हुआ और उनमें हम चाँदीको सोना समझने लगे तो वह आह्वय मिथ्याज्ञान है और अनेक घटनाओंमें सहज मिथ्याज्ञान है। कोई इन्द्रियमें दोष नहीं फिर भी भ्रम पड़ जाता है। यो मिथ्याज्ञान सहज और आहार्य दो प्रकारसे होता है। इस वचनसे यह सिद्ध होता है कि मिथ्याज्ञान लक्षणवाले धनज्ञान से वध निश्चित है।

शक
मिथ
निरा
जीव
से भी
चाहे
वध ह
एक त
धान ।
का धा
अन्तर
तो यद्य
वध ही
नाश वि
तो ऐसे
होगा श्री
वध होगा
रहे, ऐसे
होता है

शकाका

पुंयुंदास अर्थवाले अमानसे वन्त्र होनेकी आगच्छाका समाधान—प्र उक्त शंकाके समाधानमें कहते हैं कि यह कथन भी असत्य है। जो यह कहा गया कि मिथ्याज्ञानरूप अज्ञानसे वध होता है और मिथ्याज्ञान है दो प्रकारके सहज मिथ्याज्ञान और आहार्य मिथ्याज्ञान। तो सुनो। जिस पुत्रपत्ने पहिले अन्य आगमोंको सुना माने मुख्य सिद्धान्तके आगमको नहीं माना अन्य सिद्धान्तोंको सुना और उन सिद्धान्तोंको सुननेसे अनेक प्रकारके आहार्य विपर्यय हो गए अर्थात् अन्य सिद्धान्त सुन सुनकर उन मिथ्याज्ञानोंको ग्रहणकर लेगा। ठीक है अभी उसकी यह न्यति है जैसे अन्य लोग गृहीत मिथ्याज्ञान कहते हैं, लेकिन जब उसी पुरुषने कभी साक्ष्य आगमकी भावना की, उन सिद्धान्तोंको सुना, उसके बलसे उसे हो गया तत्त्वज्ञान तो उस तत्त्वज्ञानके बलसे वह आहार्य विपर्यय तो दूर हो गया याने अन्यकी बात तो उसने छोड़ दी साक्ष्यमानी बातमें प्रकट आ गया, लेकिन सहज विपर्यय तो उसका नष्ट नहीं हुआ। विपर्यय माने गए हैं दो प्रकारके। आहार्य और सहज। तो यदि कोई, साक्ष्य सिद्धान्तोंकी रचता है और उसके अनुसार फिर बातें बनाता है तो वहाँ यह तो कहा जा सकता कि आह्वय विपर्यय दूर हो गया लेकिन सहज विपर्यय तो नहीं नष्ट हुआ। तब केवल ज्ञानसे या वध अवश्य ही होता है। और उस वधके कारण अन्य मिथ्याज्ञानोंकी उत्पत्ति होगी, तब फिर केवलीकी उद्भूति नहीं बन सकती। क्योंकि सहज विपर्ययके दूर करनेका कोई बुद्धिपूर्वक उपाय न रहा। देखिये। आगमके बलसे समस्त तत्त्वज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हो सकती है, क्योंकि क्षेय पदार्थोंको विशेषरूपसे अतन्त्र है याने पदार्थ सन् प्रादिक शब्द कहकर, चाहे समस्त पदार्थोंका बोध कह लिया जाय आत्मा, जीव कहकर सब जीवोंका बोधकर लिया जाय पर कर लिया बोध जीव कह कर, ससारके अन्त जीव का, किन्तु एक एक जीव करके निरखनेकी बात तो आगमसे न बन सकेगी। तो आगम के बलसे समस्त तत्त्वज्ञानकी उत्पत्ति नहीं बन सकती क्योंकि क्षेय अतन्त्र हैं, एक एक करके समस्त क्षेय जान लिए जावें तब तो कहा जा सकता है कि सबको जान निज पर आगमसे यह बात नहीं बनती, विशेषरूपसे समस्त पदार्थोंका ज्ञान कर लेना आगम का विषय ही नहीं है। जैसे कि व्यक्तिगत अतन्त्र पदार्थोंका ज्ञान कर लेना अनुमान प्रादिक प्रमाणोंका विषय नहीं है। अनुमान भी सबको विशेषतया नहीं जान सकेगा। आगम भी सबको विशेषतया नहीं बता संकता। तब समस्त मिथ्याज्ञानोंकी निर्गम

रूपमे तत्त्वज्ञान भी पाया जाता और अज्ञान भी पाया जाता । या भागम बलसे जो ज्ञान उत्पन्न किया उसको तत्त्वज्ञान कहते हो तो वह तत्त्वज्ञान भले ही पहिले न पाया जाय पर तत्त्वज्ञान होनेपर तो तत्त्वज्ञान भी है और अज्ञान भी साथ चल रहा है । तत्र यह निर्णय करना कठिन है कि इस जीवके बन्ध चल रहा है या मोक्ष चल रहा है ।

अन्त्य मिथ्याज्ञानसे वन्द्यनिर्दोष की आरेका व उभयका समाधान— यहाँ शङ्काकार कहता है कि ऐसा मान लिया जाय तब कोई दोष न होगा कि अन्तिम मिथ्याज्ञानसे बन्ध नहीं होता । मिथ्याज्ञान दो प्रकारका होता है—सदाप और निर्दोष-रागादिक दोष सहित मिथ्याज्ञानको नन्दोप मिथ्याज्ञान कहते हैं-और रागादिक दोष रहित मिथ्याज्ञानको निर्दोष मिथ्याज्ञान कहते हैं । जीने कि जैन सिद्धान्तमे माना गया है कि सम्यक्त्व उत्पन्न करनेके लिए जो तीन कारण होते हैं उन कारणोमे मिथ्या ज्ञान तो है किन्तु ऐसा निर्दोष मिथ्याज्ञान है कि जिसके बाद सम्यक्त्व उत्पन्न हो जाता है । तो ऐसे ही वह अन्तिम मिथ्याज्ञान जिसके बाद तत्त्वज्ञान होगा, उस मिथ्याज्ञानसे बन्ध नहीं होता । उक्त शङ्काके समाधानमे कहते हैं कि यह कथन भी निर्दोष नहीं है, क्योंकि जिस पक्षकी प्रतिज्ञा की है उस प्रतिज्ञात पक्षका विरोध बराबर ज्योका त्यो है । रागादिक-दोष सहित मिथ्याज्ञानसे बन्ध होता है और रागादिक दोष रहित मिथ्याज्ञानमे बन्ध नहीं होता है यह तो प्रतिज्ञा पक्षका विरोधी बचन है । सांख्य सिद्धान्तमे जैसे कि कहा गया है कि वैराग्य सहित अतत्त्वज्ञानसे मोक्ष होता है तो ऐसा कहनेसे फिर यह न कहना चाहिए कि वैराग्यरहित तत्त्वज्ञानसे मोक्ष होता है । और फिर यह कहना कि वैराग्यसहित अतत्त्व ज्ञानसे मोक्ष होता है । इसका विरोध इन प्रतिज्ञात पक्षसे आता है जो यह कहा है कि थोडे ज्ञानसे भी मोक्ष होना है । तो जैसे-मोक्षके बचनोमे विरोध आता है उसी प्रकार वरके उन बचनोमें भी विरोध आता है, इस कारण सांख्य-सिद्धान्तमें यह नियम नु बन्धनकेगा कि अज्ञानसे बन्ध निश्चित है और थोडे ज्ञानसे मोक्ष होता है ।

जन्म प्रवृत्तिदोष व मिथ्याज्ञान नुके उन्नयेत्त आगममे मोक्षकी सिद्धिका प्रस्ताव और उसका विचार—अब यहाँ नैयायिक सिद्धान्तका अनुयायी शङ्काकार कहता है कि मोक्षकी विधि यह निर्दोष प्रवृत्ति होती है कि देखो । जन्म, प्रवृत्ति दोष, और मिथ्याज्ञान इनका उत्तर-उत्तर विनाश होवेपर उसके अनन्तरकी बातका अभाव होता है और इस तरहसे मोक्ष प्राप्त हो जाता है याने मिथ्याज्ञानका अभाव होनेसे दोषका विनाश होगा । दोषका विनाश होनेसे पुण्य पाप प्रवृत्तिका विनाश होगा । पुण्य पाप प्रवृत्तिका विनाश होनेसे जन्मका नाश होगा । जन्मका अभाव होनेसे समस्त दुःखोका अभाव होगा । यो समस्त दुःखोका अभाव होनेसे मोक्ष प्राप्त होता है । उक्त

एकादश भाग श्लोक ६६

शुद्धाके समाधानमें कहते हैं कि मिथ्याज्ञानके अभावका तो कोई कारण बताया नहीं
 प्रारम्भ तो मिथ्याज्ञानसे किया है ना, कि मिथ्याज्ञानका अभाव होनेपर दोषका भी
 प्रभाव होता है। तो जब मिथ्याज्ञानके अभावको कोई उपाय नहीं है तो ज्ञानकी तो
 प्रकृति ही यह है कि यह अवश्य ही दोषको उत्पन्न करेगा। तो मिथ्याज्ञानसे अनिवार्य
 हमसे दोष उत्पन्न होता है और दोषसे फिर पुण्य पाप नामक प्रवृत्ति बनती है और
 पुण्य पाप प्रवृत्तिसे जन्मका प्रादुर्भाव होता है और जन्मसे फिर २१ प्रकारके दुखोंकी
 उत्पत्ति होती है। तो २१ प्रकारके दुख क्या हैं? कि ससर्ग सुख दुःख और अर्थ
 इन्द्रिय-बुद्धि के सभीके सभी-६-६ प्रकारके दुख बताये गए हैं और ससर्ग सुख दुःख ये सब
 २१ प्रकारके दुख होते हैं। जब इस दुःखकी उद्घृति नहीं बन जाय, यह असम्भव ही हो-जायगा।
 सकेगा साक्षात् समस्त-तत्त्वज्ञान वाना कोई बना जाय, यह असम्भव ही हो-जायगा।
 क्योंकि मिथ्याज्ञानकी-तित्तिका कोई बना जाय, यह असम्भव ही हो-जायगा।
 अथवा अनुमान उमान आगम प्रमाण कोई बना जाय, यह असम्भव ही हो-जायगा।
 सम्भव नहीं हो सकता। जब समस्त मिथ्याज्ञानकी निवृत्ति न बन सकी तब मिथ्या
 ज्ञानकी निवृत्ति बिना अग्नि आगेके अवगाहनेकी निवृत्ति नहीं हो सकती। मिथ्याज्ञान
 समस्त जो दूर नहीं होते कि समस्त ज्ञान विशेष तो अनन्त है, उन अनन्त ज्ञानोंका
 ज्ञान कैसे किया जायगा? प्रत्यय आदिक प्रमाण समर्थ नहीं हैं और द्वय विशेष
 अनन्त माने गए हैं सो कहा भी है कि यह प्रमाण विषयक अर्थ अपरिसह्येय है, सह्या
 से दूर है, क्योंकि प्रमाणधारी जीवके भेद भी अनगिनत हैं, ऐसा खुद न्याय शास्त्रमें
 बताया गया है। तो कोई उपाय ऐसा न मिल सकेगा कि समस्त मिथ्या ज्ञानोंकी
 निवृत्ति हो जाय और जब मिथ्याज्ञानोंकी समस्त रूपमें निवृत्ति हो सकी तो समस्त
 दोष न दूर होंगे। जब समस्त दोष दूर न हो सके तो पुण्यपापरूप प्रवृत्तिकी निवृत्ति
 नहीं हो सकती और पुण्यपापरूप प्रवृत्तिके विनाश न होनेमें जन्मका विनाश हो ही नहीं
 नहीं सकता। फिर मोक्षकी कथा दूर रहेंगे। मोक्षमार्गकी भी प्रवृत्ति न बन सकी। इस
 कारण बिना अनेकान्त पद्धतिके और स्याद्वाद शास्त्रके आश्रय विना यह वचन भी
 अयुक्त है कि दुःखजन्म प्रवृत्तिके और स्याद्वाद शास्त्रके आश्रय विना यह वचन भी
 उसके अनन्तरकी जीवमण्डली है, और यो मोक्षमार्गकी भी प्रवृत्ति न बन सकी। इस
 प्रमेयतत्त्वज्ञानसे आरमुक्ति व बोध पदार्थोंके ज्ञानसे परमुक्ति का
 साक्षात्कार द्वारा प्रतिपदन अर्थसाकार कहता है कि इसतरहे मोक्ष प्राप्ति
 माननीय कि आत्म शरीर इन्द्रिय इन्द्रियार्थ बुद्धि मन प्रवृत्ति दोष परलोक फल
 दुःख और मोक्ष इन प्रमेय तत्वोंका हान हो जानेसे अपर मोक्षकी प्राप्ति होती है।
 मोक्षकी स्थितियाँ अथवा कल्याणमयी परिस्थितियाँ जिनको निश्चयस शब्दसे कहा
 जाता है, वह दो प्रकारसे होता है अपर मोक्ष और मदन निश्चयस। जहाँ कैवल्यकी

प्राप्ति तो हुई मगर अभी शरीर सहित स्थिति है उसका नाम तो है अपर निश्चयस और जब समस्त कर्मोंका विनाश होनेपर शरीरका विनाश हो जाता है और शरीरका विनाश होनेपर निरजनरूपसे याने सिद्धात्मत्वरूपसे जब स्थित होता है उसका नाम है परमुक्ति । सो जब प्रमेयोका ज्ञान हो जाता है तब निश्चयसकी प्राप्ति मानी गई है । और, इस बातका नियम नहीं है कि प्रमाण आदिक १६ पदार्थ विशेषोका तत्त्वज्ञान होनेसे अपर निश्चयसकी प्राप्ति होती है, ऐसी स्थितिमें अर्थात् प्रमेयतत्त्वका परिज्ञान होनेसे अपर निश्चयसकी प्राप्ति मान लेनेपर यह सिद्ध हो जाता है कि थोड़े ज्ञानसे ही मोक्षकी सिद्धि होती है अथवा थोड़े ज्ञानसे ही परमुक्ति न मिल सकी तब दोनो बातें युक्त हो गयी कि प्रमेय तत्त्वज्ञानसे अपर निश्चयस मिला और जब प्रमाण आदिक १६ पदार्थोंका विशेष तत्त्वज्ञान हो गया तो इस सकल तत्त्वज्ञानसे केवली बना, परमुक्ति हुई ।

अपरमुक्ति व परमुक्तिके प्रस्तावमें अज्ञानसे वन्धकी ध्रुवताके मूल सिद्धान्तका विघात—उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि जहाँ यह मान लिया कि केवल अत्मा आदिक मोक्ष पर्यन्त प्रमेयतत्त्वके परिज्ञानसे ही अपर निश्चयसकी प्राप्ति होती है तो उस तत्त्वज्ञानकी स्थितिमें ज्ञान तो थोड़ा है, पर मिथ्याज्ञान बहुत पडा हुआ है तब उस बहुत मिथ्याज्ञानसे बंध क्यों न हो जायगा, क्योंकि यह तो प्रतिज्ञात पक्ष ही है कि अज्ञानसे बंध निश्चिन्त होगा है । और जब वहाँ बहुत मिथ्याज्ञान पाया जाता और बंध हो गया तब मोक्षकी विधि न बन सकेगी । यदि कहा कि उस थोड़े तत्त्वज्ञानके द्वारा बहुत म्थ्याज्ञानको दबा दिया गया, प्रतिहत कर दिया गया निर्वलकर दिया गया इस कारण उस तत्त्वज्ञानके समय बहुत भी मिथ्याज्ञान हो उससे भी बंध नहीं होता । तो उसका समाधान यह है कि फिर यह तुम्हारी प्रतिज्ञा कहा रही कि मिथ्याज्ञानसे बंध निश्चित हुआ करता है । मिथ्याज्ञान पडा हुआ है बहुत, तत्त्वज्ञान तो थोड़ा ही है, मिथ्याज्ञान बहुत बना हुआ है और फिर भी यह बंध नहीं माना जा रहा है । तब जिस बातकी प्रतिज्ञा की है उसका फिर विघात कैसे न कहलायेगा? यो न तो यह पक्ष सिद्ध होता कि अज्ञानसे बंध निश्चित है और न यह पक्ष सिद्ध होता कि थोड़े ज्ञानसे मोक्ष होता है ।

सदोष मिथ्याज्ञानसे अथवा इच्छा और द्वेषसे बंधका नियम बनाये जानेपर विचार—तत्त्वज्ञानसे प्रतिहत होनेके कारण मिथ्याज्ञानसे बंध नहीं होता है, ऐसा मानने वाले पुरुषोंके मन्तव्यमें यह भी सिद्ध न हो सकेगा कि दोषसहित मिथ्याज्ञानसे बंध होता है । कारण यह है कि योगिके ज्ञानसे पहिले दोषकी निवृत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि दोषका कारण है मिथ्याज्ञान, उसकी सतति बराबर बनी रहेगी । जब उस योगि ज्ञानसे भी मिथ्याज्ञान सतति रही तो न बंध सिद्ध होगा न

मुक्ति सिद्ध होगी। और इस ही प्रकार वैशेषिक सिद्धान्तमें जो बताया है कि इच्छा और द्वेषसे बंध होता है तो वहाँ भी यही बात लागू होगी कि इच्छा और द्वेषकी भी निवृत्ति न होगी-योगिज्ञानसे पहले। क्योंकि इच्छा और द्वेषका कारण भूत मिथ्याज्ञानकी सतति तो सदा ही रहेगी। फिर वहाँ भी केवलीका अभाव ज्योंका त्यों रहा। इस प्रकार न तो यह पक्ष सिद्ध किया जा सकता कि अज्ञानसे बंध निश्चित है और न यह पक्ष सिद्ध हो सकेगा कि थोड़े ज्ञानसे मोक्ष हो जाता है।

स्याद्वाद शामनसे पराङ्मुखताकी स्थितिमें अभिमत अविद्या और तृष्णासे बन्धकी ध्रुवतापर विचार—अब यहाँ क्षणिकवादी सौगत कहते हैं कि अविद्या और तृष्णासे तो बंध अवश्यभावी है। कहा भी है नाथांगत् सिद्धान्तमें कि दुखमें विपरीत बुद्धि (सुखबुद्धि) होना अथवा तृष्णा होना ये बंधके कारण होते हैं, याने अज्ञान और तृष्णा ये बंधके कारण होते हैं। जिन ससारी प्राणियोंके अविद्या और तृष्णा नहीं रहती है वे ससारको प्राप्त नहीं होते। इस सुगत सिद्धान्त वाक्यसे यह सिद्ध होता है कि अविद्या और तृष्णाका बंध अवश्यभावी है ऐसा क्षणिकवादियों का सिद्धान्त है। समाधानमें कहते हैं कि यह मतव्य भी समीचीन नहीं है। क्योंकि, जो फिर योगियोंके ज्ञानका अभाव सिद्ध हो जाता है। जो अयोगी पुरुष हैं उनको प्रत्यक्ष और अनुमानके द्वारा समस्त तत्त्वज्ञान हो जाय ऐसा विद्याका सम्बन्ध ही नहीं हो सकता, क्योंकि तत्त्वज्ञान विशेष अथवा प्रमाणके विषयभूत सन्बन्ध ही नहीं हो है और ऐसा स्वयं कहा है कि लोके उत्पादक आदिक कारण बहुत होते हैं। तात्पर्य यह है कि जो योगी नहीं है ऐसे हम आप सब छद्मस्थ जीवोंके प्रत्यक्ष और अनुमान ही प्रमाण बनेंगे, ताथागत सिद्धान्तके अनुसार और उन प्रमाणोंमें यह सामर्थ्य नहीं है कि वे प्रमाण सकल तत्त्वज्ञानरूपी विद्याका सम्बन्ध कर सकें, क्योंकि तत्त्वज्ञान विशेषक्षेत्र तो अनन्त है और प्रत्यक्ष और अनुमानमें यह सामर्थ्य नहीं है कि उन सबको बोध कर सकें और जब अविद्याका उच्छेद नहीं हो सकता तो तृष्णा भी दूर नहीं हो सकती, फिर कोई सुगत ही नहीं बन सकता, प्रभु सर्वज्ञ सकलज्ञानी नहीं बन सकता। यदि कहो कि थोड़े ज्ञानसे मोक्ष मान लिया जाता है तो जहाँ थोड़ा ज्ञान है वहाँ अज्ञान बहुत है, तो बहुत होने वाले मिथ्याज्ञानसे तो बंध ही सिद्ध होगा क्योंकि तृष्णासे बंध निश्चित होता है, यह प्रतिष्ठा विरुद्ध हो जायगी। सौगत सिद्धान्तमें मूल प्रतिष्ठा यह की गई है कि अज्ञान और तृष्णासे बंध अवश्य होता है और यह कहने लगे अब कि थोड़े ज्ञानसे ही मोक्ष होगा क्योंकि ताथागत सिद्धान्तमें कहा भी है कि सकारण हैय उपादेय तत्त्वका जो वेदक है वह सुगत कहलाया है, तो इसमें भी यह बात बतायी गई कि थोड़े ज्ञानसे ही मोक्ष होगा विश्वके समस्त तत्त्वोंका ज्ञान नहीं है, किन्तु हैय उपादेय तत्त्वका ज्ञान ही उस ही सुगत मान

विया गया तो वो थोड़ा क्षान है बर्दा मगर मिथ्याज्ञान रितना पटा हुआ है, वह तो बहुत है तो उम मिथ्याज्ञानसे बंध बन जायगा और न मांगे बंध तब इम प्रतिज्ञाया निगमरण परे फिर कि अज्ञान और तृष्णासे बंध अवध्य हुआ करता है । तो युगत सिद्धान्तमे ध्विचा और तृष्णासे बंध अवध्य नाभी गिठ न हुआ ।

ध्विद्यानूलक जगमरा के सिद्ध करने वाला अमन - अत्र वृद्ध बाँध कहते हैं कि ध्विद्या प्रत्ययक तो नष्टकार होता है और संसार प्रत्ययक विज्ञान होता है, विज्ञानकारणक नामरूप बनता है और नानरूपके कारण दोष ६ आयतन उत्पन्न होते हैं—स्पर्शन, रसना, घ्राण और चक्षु, श्रोत्र और मन ये ६ आयतन कहलाने हैं । क्योंकि ये सब अवगुणोंके घर हैं, धात्रण हैं और ६ आयतनोंके निमित्तने स्पष्ट होता है । स्पष्टके कारणमे वेदना बनती है, वेदनाके कारणमे तृष्णा होती है, तृष्णा प्रत्ययक उपादान होता है और उपादान प्रत्ययक भाव होता है और भाव प्रत्ययक जाति अर्थात् जन्म होना है और जन्म प्रत्ययक जरा मरण होता है । इसको यदि प्रतिलोम क्रियाने कहा जाय तो वो रहे कि मरण ही साग हुआ है । यदि ये बुटापा और मरणकी बातें न चाहिए तो जन्मका अभाव करें । बुटापा और मरण जन्मके कारणमे होने हैं । जन्म न हो तो बुटापा मरण कहासे आयगा ? तो जरा मरण जन्मप्रत्ययक हैं । जन्म होना है भवके कारणमे । यह जीव भवमे पहुँचना है तो उसका जन्म पहनाया और भ्रम भिन्नता है उपादानके कारणमे याने तृष्णाके कारण जो विषय युगहेतु जन्मते हैं उन विषय पदार्थोंके ग्रहणके लिए प्रवृत्ति होनेसे अर्थात् जब कोई जीव अपने आपको समझता है कि मैं हूँ, मेरा सुप्त विषयोंमें है तब विषयमात्रणोंके सकलनवा यत्न होता है और उसमे भव बनता है, ध्विचामिद्वान्तमे मैं हूँ, इस प्रकारके श्रद्धानको सब अवगुणोंका घर कहा गया है । गैरात्म्यवादसे मुक्ति प्राप्त होनी कही है और जहाँ आत्माका भ्रम हो गया है कि यह मैं हूँ तो उसने तो ज्ञानमे लम्बा समय लिया ना, और सम्ये समयमे ही तृष्णा व विषय ग्रहण वृत्ति होती है । सम्ये समय तक चलने वाली बात मिथ्या होनी है, क्योंकि सत्य तत्त्व एक समय हुआ करती है । तो वो जब उपादानका प्रत्यय बना जीवके तो इसका भव बना । और उपादानकी बात बन कैसे गई ? अर्थात् इस जीवने अपने आपमे चिरकाल तक रहने की बुद्धि और विषय सग्रहणके लिये प्रवृत्ति क्यों की ? इस प्रकारका उपादान कैसे बना ? वह उपादान बना तृष्णाके निमित्तसे । तृष्णा है तो वह लम्बे समयका निदान ही तो करती है । निदानका सम्बन्ध लम्बे समयसे है । जहाँ जीवमें तृष्णा उत्पन्न हुई वहाँ यह भ्रम करने लगता है कि मुझे सुप्त विषय ग्रहणसे है, मैं चिरकाल तक रहने वाला हूँ । तो तृष्णाके निमित्तसे उपादान बना और तृष्णा बनी वेदनाके निमित्तसे । जब कोई वेदनाकी अनुभूति की—मैं ननुसे रूप, देखता हूँ इत्यादि विषयानुभूति की, और उसमें चरण । तब ही तृष्णा जन्मने लगी । वेदना बनती स्पर्शानुभवके

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

कारण। स्थानानुभव अर्थात् किसी पदार्थसे सम्बन्धमानना, किसी अन्य जगह लगाव होना यह जो स्थाव्र हुआ वह स्पर्शन, रसना, घ्राण, चक्षुः श्रोत्र और मूत्र इन छह प्रायतनोंके कारण हुआ। ये छह प्रायतन बने नामरूपके कारणसे। नाम कहलाते हैं रूप वेदना, सज्ञा और उदका संस्कार। जब यद् बोधमें आ गया और उसका संस्कार बनाया गया तो उससे फिर अन्य व्यक्त रूप बने पृथ्वी आदिक चार रूप बने। तो नामरूपके कारण छह प्रायतन बने अर्थात् जब रूप, वेदना, सज्ञा, संस्कार हुआ है और पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु तत्त्वका रूप हुआ तो उससे फिर ये मन और इन्द्रियां बनी। नामरूप विज्ञानके निमित्तसे बना। विज्ञान विकल्पात्मक ज्ञान बना संस्कारके निमित्तसे, संस्कार बना अज्ञानके निमित्तसे। यों सब क्लेश बन्धन का कारण अविद्या हुई।

वृद्ध व द्वा मत बन्धनवस्थ के एकान्ताहमे सुगत अथवा केवली होनेका अन्तर बतातेके वर्णनमें अविद्याके मूल कारणसे उत्तरात्तरकारण पूर्वके संस्कार, विज्ञान नामरूप व पञ्चायतनकी निष्पत्ति का कथन— इव उक्त वृद्धों अभिमतके सम्बन्धमें तथ्यका विचार करते हैं कि यों तो १२ अङ्गोंका कारण पा करके संसार उत्पन्न होता ही रहेगा। इसका विवरण इस प्रकार है कि— जब क्षणिक पदार्थमें नित्यताका बोध किया जाय और निरात्मक पदार्थमें एकस्वरूप का आत्माका चिरस्थायिताका किसी तत्त्वका असाधारण किसी स्वरूपका बोध किया जाय, अशुचि पदार्थमें शुचिका मान किया जाय और दुःखसे सुख माना जाय तो ऐसे विपरीत ज्ञान वाली अविद्याका उदय होनेपर किसी भी ससारी शरीरमें क्षेयमें तत्त्विक संस्कारका होना जिसके कि पुण्य पाप आदिक अनेक प्रकार हैं, शुभ अशुभ अनुभव विषय हैं वे ब्राह्मणिक हो जाते हैं और उनके अन्य अन्य कारणोंका सिलसिला रहेगा। मतलब यह है कि जैसे अविद्या और तृणगांठि बंधकी व्यवस्था अव्यवभावी नष्टी बनाई जा सकती क्योंकि संस्कारका सिलसिला बना वह बनता ही रहेगा उसका नष्टी बनाई जा सकती तब कोई केवली अथवा सुगत बननेका अवसर ही न पा सकेगा, अभाव न हो सकेगा। तब कोई केवली अथवा सुगत बननेका अवसर ही न पा सकेगा, सौ दूद शौदोंका उक्त कथन भी युक्तिरङ्ग नष्टी बैठता। देखिये। असार कारणोंका सिलसिला किस प्रकार बनता रहेगा ? शुभ अशुभ अनुभव विषयोंके होनेपर वस्तुका प्रतिज्ञान (मानन) करनेरूप विज्ञानकी शाने विकल्पात्मकी निष्पत्ति होती है। विकल्पात्मक विज्ञानके होनेपर रूप वेदना सज्ञा संस्कार उद्बोधोपात्मक चतुष्टयकी अर्थात् नामकी तथा बुद्धिवी जल अग्नि वायु चतुष्टयात्मक रूपकी निष्पत्ति होती है। नामरूपकी तथा बुद्धिवी जल अग्नि वायु चतुष्टयात्मक रूपकी निष्पत्ति होती है। अथ आगे बतावने कि छह प्रायतनोंके निष्पत्तिसे क्रमशः किस-किस प्रकार जन्म जरा मरणरूप विदम्बनाओंकी निष्पत्ति होती है

वृद्धबौद्धाभिमत बन्धनस्थिति के एकान्त गम्ये सुगत होनेका अनन्तर वतानेक प्रसङ्ग में पठायत-में उक्तोत्तर का प्रमुख स्वर्शक्य वेदना, तृष्णा, उपादान-भव, जन्म व मरणकी उपात्त का अर्थ—स्पर्शन, रसना, घ्राण, चक्षु, श्रोत्र एव मन इन ६ आयतनोंकी उत्पत्ति होनेपर इन ६ आयतनोंके कारणसे ६ स्पर्श कायोंकी निष्पत्ति होती है। स्पर्श काय क्या होते हैं? इन्द्रिय द्वारा अर्थग्रहण करनेकी क्रिया विषयक ज्ञानका अनुभव। जैसे मैं चक्षुके द्वारा रसको देखना हूँ। तो यह रूपविषयक जो इन्द्रिय विज्ञान हुआ इस इन्द्रियज ज्ञानका नाम है स्पर्श काय यहाँ स्पर्शमें मतलब केवल स्पर्श विषयके ज्ञान करनेमें नहीं है, किंतु स्पर्शरस, रस, गंध और शब्द एव अनेक मानसिक विकल्प सम्बन्धी जो ज्ञान होना है अर्थात् इन्द्रिय शरीर मनसे उत्पन्न होने वाला जो ज्ञान है उसका नाम है स्पर्श काय। ये स्पर्श काय ६ प्रकारके होते हैं। तो इन ६ आयतनोंसे अथवा कह लीजिए इन द्रव्येन्द्रियोंमें ६ भावेन्द्रियोंकी अथवा विषय विज्ञानकी उत्पत्ति होनेपर स्पर्शका अनुभव करने वाली वेदना बननी है। स्पर्श कायमें तो इन्द्रिय विज्ञान हुआ था। जब इन्द्रिय विज्ञानमें तद्विषयक अनुभूति सुख दुःख आदिककी प्रतीतिरूप वेदना बनी। वेदनाकी निष्पत्ति होनेपर तृष्णाकी निष्पत्ति होती है। तृष्णाका भाव है विषयोंकी आकांक्षा करना। जब इन्द्रियज विज्ञानकी अनुभूति हुई, उसमें सुख आदिक रूपसे प्रतीति हुई तब मन की आकांक्षा होना, तृष्णा होना प्राकृतिक बात है। तो यो वेदनासे तृष्णाकी उत्पत्ति हो गई। तृष्णाके उत्पन्न होनेपर उपादानका उदय बन गया। उपादान मायने है तृष्णा की विपुलता हो जाना जिसके कारण तृष्णाकी पूर्तिके सकलमें अनेक विषयोंके सकलनकी प्रवृत्ति हो जाती है। यो तृष्णाकी उत्पत्ति होनेपर उपादानकी निष्पत्ति हुई। उपादानके उदय होनेपर भवउत्पत्ति करने वाले कर्मका भवकी निष्पत्ति हुई। वही कर्म भव है जो पुन उत्पत्ति कराने वाला हुआ। ऐसे भवकी उत्पत्ति उपादानसे होती है और भवके होनेपर अर्थात् स्कन्धोंकी उत्पत्ति हो गई अर्थात् जन्म हो गया। जन्ममें नये शरीर स्कन्ध ही तो आये। तो यो भवसे जन्मका उत्पाद हुआ। और जन्मके उत्पाद होनेपर फिर जो स्कन्ध मिला था, शरीर जो प्राप्त हुआ था उसका परिपाक बनेगा अर्थात् बुढापा आयगा। जो शरीर मिला है वह काल पा करके पकेगा। शीर्ण होगा। उसीका अर्थ है बुढापा और फिर उस शरीर का प्रध्वंस नाम है मरण।

वृद्धबौद्धाभिमत द्वादशाङ्गके आश्रयसे सदैव समारकी सम्भवताके कारण केवलीके अभावका प्रसङ्ग—उक्त प्रकारसे जन्म और मरणकी धारा पर-परया अविद्याके कारण सिद्ध हुई सो यों जब अविद्याका यह सिलसिला जारी ही रहता है तब फिर वहाँ कोई केवली बने, सुगत बने ऐसी अवसर आ ही कहाँ सकता है। यदि इन १२ अङ्गोंका कारण पाकर भी याने अविद्या सस्कार विज्ञान, नामरूप, आयतन, स्पर्शकाय, वेदना, तृष्णा, उपादान, भव जाति और जरा, मरण ये १२ अंग कारण

मिलते हैं और फिर भी ससारकी उत्पत्ति न मानी जाय तब तो जो-अभी प्रतिज्ञाकी है, वृद्ध बौद्ध जनोंने कि अविद्याके कारणसे परम्परया जरा मरण होता है, इस प्रतिज्ञा में विरोध आ जायगा, अत यह बात युक्तिसगत ही है कि यदि यह बध अज्ञानसे माना जायगा एकान्त करके तब तो अवश्य इस समय कोई भी मुक्त न हो सकेगा, क्योंकि सब ही जोवोके किसी न किसी विषयमे अज्ञानकी उत्पत्ति होती ही है जब होय अनन्त है तो प्रत्यक्ष; अनुमान, आगम आदिक प्रमाणोके बलसे सबका ज्ञान पदार्थोका वह ज्ञान करता चला जायगा। तो जब अनन्त होय होनेसे सबका ज्ञान म किया जाना असम्भव है तब सभी जीवोके जो अगोपी हैं उनका किसी न किसी विषय में अज्ञान बना रहेगा। फिर कोई अयोगी ज्ञान भी कैसे प्राप्त कर सकेगा ? फिर तो न कोई केवली हो सकेगा न सुगत हो सकेगा। तब यह आग्रह करना मिथ्या है- कि अज्ञानसे बध निश्चित है।

इस द्वादन अध्याय अनुसरण किये जानेपर अज्ञानमे बन्ध होनेका समर्थन इन प्रसङ्गमें यह समझ लेना आवश्यक है कि यह सिद्धान्त तथ्यहीन नहीं है। यह सत्य भी है कि अज्ञानसे बध होता है, ऐसा; अनेक विद्वज्जन कहते हैं। शास्त्रोंमे भी लिखा है, अशुभव भी बनाता है लेकिन इमना ठीक व्याख्यान न कर सकनेके कारण अज्ञान से बध निश्चित है, इन सिद्धान्तका भी विघात हो जाता है। अज्ञानका अर्थ कई लोग करते हैं—ज्ञानका अभाव मात्र। तो यहाँ अत्र यह आपत्ति आयगी कि जब समस्त ज्ञान न होगा तो वहाँ ज्ञानका अभाव तो रहा ही करेगा। किसी भी दशामे किसी भी रूपमे अज्ञान रहा अत्र तो अज्ञानसे बध ध्रुव बताया तब तो बध होता ही रहेगा। कोई दार्शनिक अर्थ करेगा कि अज्ञानका अर्थ है मिथ्याज्ञान। और मिथ्याज्ञानका अभाव लिया गया इन सब पदार्थोके सम्बन्धमे विपत्ति न होना। जैसे सीप चाँदी जुड़े-जाँन लिया, किन्ती भी पदार्थोको, जैसी भी स्थितिमें हैं उस तरह न समझा, अत्र मिथ्याज्ञानका अभाव ही, कहीं तक उनके जाननेके लिए कसर कसी जाय ? और कैसे सफलता प्राप्त हो ? तो वहाँ भी मिथ्याज्ञानके अन्त भी कौन कर सकता है ? और कैसे सफलता प्राप्त हो ? तो वहाँ भी मिथ्याज्ञानसे बध होता है, ऐसा कहकर भी तथ्य नहीं पाया जा सकता। तो कभी किन्हीं दार्शनिकोंने क शिष्य की कि यह कह दीजिए कि रागसहित मिथ्याज्ञानसे बध होनेको; बान भी प्रभावित नहीं करेगी ? जब मिथ्याज्ञान ही तो उससे पुरुषके राग न रहे यह स्थिति कैसे बनाई जा सकेगी ? तब स्वयं इनरेतराश्रय जैसी रागोहित स्थिति बनेगी। और जब रागोहित स्थितिका मिथ्याज्ञान ही तो उससे भागें बध त होगा और अवसर प्राप्त होगा वैराग्यका। तो स्वयं इनरेतराश्रय जैसी स्थितिकी बात आती है) वही भी केवली होनेके अवसरकी बात नहीं दीखती। स्याद्वैराग्यके अनुसरण करके सभीको अर्थसङ्गण बताया जा सकता है। अज्ञानका

अर्थ यदि मोक्षके प्रयोजनभूत तत्त्वोके अज्ञानसे रखा जाय तो उम अज्ञानसे बंध होना है और यह प्रयोजनभूत तत्त्वका अज्ञाने न रहे, आत्मस्वरूपका ज्ञान हो, आश्रय बंध सम्भार प्रक्रियाका ज्ञान हो, अपने आपमें अपने स्वरूपकी अनुभूति हो और चाहे लौकिक पदार्थोंके विषयमें मिथ्याज्ञान बना रहे वह सब अत्रयोजनीयभूत है । तो ऐसे थोड़े ज्ञानसे मोक्षकी धारा बन सकती है । तो स्याद्वादन्यायसे विद्वेष रखने वाले पुरुष के बंध मोक्षके कारणकी व्यवस्था नहीं बन पानी ।

स्याद्वादन्यायसे विद्वेष रखनेपर जाइस्नोकमें मोक्ष होनेकी बातमें विडम्बनाका दिग्दर्शन—इस प्रसंगमें यह भी बताया गया कि ज्ञान स्तोत्रसे मोक्ष होता है । तो उस स्थितिमें अगर ज्ञान थोड़ा है तो स्वयं सिद्ध हो गया कि अज्ञान बहुत है । तो यहाँ स्तोत्र ज्ञान मोक्ष होनेकी बात बतायेगा तो यह बहुत अज्ञान बंध होनेकी बात कहेगा । निपटारा कुछ नहीं होगा । यदि वहाँ यह बताया जाय कि ज्ञान की हानिसे मोक्षकी प्राप्ति होती है अर्थात् जो इन्द्रियज ज्ञान है, जिस ज्ञानमें विषय तृष्णा आदिकका सम्पर्क होता है उस ज्ञानके निर्वाससे मोक्षकी प्राप्ति होती है । ऐसा मन्तव्य रखाकर कहा जाय कि ज्ञानकी हानिसे मोक्ष अगर मिला तो ज्ञानकी अगर पूरी हानि हो जाय याने अज्ञान बन जाय तो अज्ञानसे मोक्ष प्राप्त होना तो बहुत चली मानना पड़ेगा । जैसे कोई कहे कि अल्प दुःखकी निवृत्ति होनेसे सुखकी प्राप्ति होती है और यहाँ यह दिखाये कि देखो यह थोड़ा सा दुःख निवृत्त हुआ ना तो सुख मिन गया । तो जब थोड़ेसे दुःखके न रहनेपर सुखकी प्राप्ति होती है यह मान लिया गया तो यह तो स्वयं ही सिद्ध हो गया कि बहुत दुःख सारे दुःख अगर दूर हो गए तो सुख प्राप्त होगा ही । यो ही यह लगायें कि ज्ञान हानि अगर थोड़ी होती है तो उस थोड़ी ज्ञानहानिसे परम ब्रह्मकी प्राप्ति होनी है । तो अगर सारी ज्ञानहानि हो गई याने समस्त अज्ञान बन गया तो पूर्ण अज्ञान हो जानेमें तो मोक्षकी प्राप्ति सुतरा सिद्ध हो जायगी । तो क्या ऐसा है कि पूर्ण अज्ञान हा तो उससे मोक्ष होता है ? यह भी विडम्बनाकी ही बात है । इस तरह यह प्रकान्त भी ठीक नहीं है कि थोड़े ज्ञानसे मोक्ष होता है जैसे कि यह एतान्त सगत नहीं होता है कि अज्ञानमें बंध होता है ।

विरोधाज्ञाभयैकात्म्य स्याद्वादनायविद्वेषाम् ।

अवाच्यतैकान्तेप्युक्तिर्वाच्यमिति युज्यते ॥ ७ ॥

बन्ध मोक्षके कारणोंके दोनों एकान्तपक्षोंकी तरह उभयैकात्म्यपक्षकी असङ्गतता—उक्त कारिकामें यह बताया गया था किन्ही दार्शनिकोंका यह सिद्धान्त है कि अज्ञानसे बंध अवश्यम्भावी है और थोड़े ज्ञानसे मोक्ष होता है । अब इन दो पक्षोंके सम्बन्धमें विचार करनेपर यह निर्णय हुआ कि यदि अज्ञानसे बंध निश्चित है

तो कोई कभी केवली बन ही न सकेगा, क्योंकि श्रेय अनन्त है और अयोगी व्यक्तियों को उन समस्त श्रेयोंके जाननेका कोई उपाय नहीं है। प्रत्यक्षादिक प्रमाण उक्त अनन्त श्रेयोंको बतानेमें समर्थ नहीं हैं, तब उनका अज्ञान ही तो रहा आया, फिर के केवली कोई बन न सकेगा ? दूसरा पक्ष था कि थोड़े ज्ञानसे मोक्ष होता है तो जहाँ थोड़ा ज्ञान है वहाँ बहुत अज्ञान भी तो पड़ा हुआ है। तो थोड़े ज्ञानसे मोक्ष है तो बहुत ज्ञानसे मोक्ष है तो बहुत अज्ञानसे बंध है, वहाँ भी कोई व्यवस्था नहीं बन सकती अब यदि कोई इन दोनों बातोंको माने किन्तु तुम्हें धुनक माने, किसी भी एक जीव का एक समयमें थोड़े ज्ञानसे सर्वरूपसे मोक्ष हो जाता है और एक ही जीवके एक समयमें बहुत अज्ञानसे सर्वात्मिक रूपसे बंध होता है, तो ऐसा यदि कोई दोनोंका एकान्त करले तो वह भी यद्द नहीं होगा, जबकि साक्षात्कारसे सिद्ध है कि दोनों प्रकृति में यह बात कह रहे हैं कि उक्त दोनों पक्ष जब समीचीन न उतरे तो कोई दोनों के दोनों पक्ष योग्य दृष्टियोंसे सिद्ध हो जाते हैं जिसको कि अगली कारिकामें बतावेंगे प्रकृति में यह बात कह रहे हैं कि उक्त दोनों पक्ष जब समीचीन न उतरे तो कोई दोनों पक्षोंको अपेक्षा न लेकर एकान्तसे प्रथक-प्रथक मानने तो वह भी एकान्त सही नहीं हो सकता। यो न तो यह सिद्ध होना कि अज्ञानसे बंध धुन है न यह सिद्ध होता कि थोड़े ज्ञानसे मोक्ष निश्चित है। और दोनों ही बातें एकान्तरूपसे स्वतंत्र-स्वतंत्र जीवकी मानी जानें तो यह तीसरा पक्ष भी सिद्ध नहीं होता।

बन्ध मोक्षके कारणोंके प्रसंगमें अवाच्यता की असंगतता—श्रुति कोई कहे कि अगर उभय एकान्त भी नहीं बनता तो यह मान लीजिए कि फिर वह अवक्तव्य है। तो सुनिये— इन दोनों पक्षोंसे अवक्तव्य माननेका एकान्त किया जाय तो यह स्ववचन विरुद्ध है। अवक्तव्य है। इन शब्दोंसे उक्तत्वको कैसे कह दिया गया ? कहते भी जा रहे हैं और सिद्ध करते हैं कि कहा ही नहीं जा सकता, तो अवाच्यता का उपाय अवक्तव्य है और सवथा अवाच्य बता रहा कि बन्ध मोक्षरूप व्यवस्था है, इस कारण अवक्तव्यताका भी एकान्त सही नहीं है। इस तरह इस चतुर्थ पक्षका एकान्त भी असंगत है। अज्ञानसे बंध धुन है यह प्रथम पक्ष है थोड़े ज्ञानसे भिन्न भिन्न यह द्वितीय पक्ष है और दोनोंकी बात स्वतंत्र स्वतंत्र है, भिन्न भिन्न जीवमें भिन्न भिन्न सिद्ध है यह तृतीय पक्ष है और वह सब बात अवक्तव्य है, यह चतुर्थपक्ष है। सो यो चारों ही बातोंका एकान्त बंध मोक्षकी साधनाकी व्यवस्थामें सिद्ध नहीं होती है।

बंध मोक्षके कारणकी जिज्ञासाका अप्रिमकांगिकामें समाधान—अब यहाँ कोई जिज्ञासु पूछ रहा है कि जब बंध मोक्षकी व्यवस्था किसी प्रकार न बन सकती तब और विकल्प होगा ही क्या ? अज्ञानसे बंध है इसे अयुक्त कह दिया है तो क्या

ज्ञानसे बध है ? स्तोत्र ज्ञानसे मोक्ष है इन्हे भी अभुक्त कह नदया सा अगर तत्त्वज्ञानसे मोक्ष नहीं है तो क्या अज्ञानसे मोक्ष है ? तो सभी पक्ष जो मोटेरूपमें नहीं उतरते भी हैं उनका निराकरण कर दिया गया तब फिर यह बतलाओ कि प्राणिके पुण्य पाप को बध किस उपायसे होगा ? इमसे पहिले अध्यायमें बनाया गया था कि देवसे सिद्धि होती है या पुरुषार्थसे ? क्योंकि अर्थसिद्धि सत्कीका प्रयोजन है । तो वहाँ यह बात कही गई थी कि अबुद्धि पूर्वक घटनामें तो इष्ट अनिष्ट अपने देवसे सिद्धि होती है । तो अपने देवसे इष्ट अनिष्ट हुआ, वह देव क्या चीज है ? पुण्य और पाप-जिनका बन्ध हो सके जिससे कि यह बात सिद्ध हो सके कि अपने देवसे अबुद्धि पूर्वक घटनामें इष्ट अनिष्ट बात घटती है और मोक्ष भी किस उपायसे होता है यह भी बतओ ? इससे कि यह सिद्ध हो सके कि पुरुषार्थसे इष्ट सिद्धि होती है जा बुद्धि पूर्वक घटना है, पौरुष्य है वहाँ इष्टसिद्धि पुरुषार्थसे है, इन दोनो बातोंकी सिद्धिके लिए यह बताना होगा कि बध किस उपायसे होता है और मोक्ष किस उपायसे होना है । धरया चार्वाक सिद्धान्तमें यह माना गया है कि बध मोक्षका अभाव ही है, क्योंकि परलोक ही कुछ चीज नहीं । जो कुछ इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष देखा जा रहा है, सूँघा, सुना, निरखा जा रहा है, छुँवा जा रहा है, इन्द्रिय प्रत्यक्षसे जो कुछ विदित हो रहा बात उतनी ही है और जो विदित कर रहा है वह तो पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु इन चार महाभूतोंका एक सगम है, जब इनका पृथक जन उनमें सगम ही जाता, पृथ्वी पृथ्वीमें, जल जलमें वायु वायुमें समाविष्ट होती है तो इनका सगम विछुडते ही वहाँ त्रेतना नहीं रहती है, तो उसका परलोक ही क्या ? जब परलोक ही कुछ नहीं तो बध मोक्ष क्या ? सो यो चार्वाक भक्त मुक्ति सगत नहीं है, यह यदि अनिष्ट है तो यह बताना होगा कि बध और मोक्ष किस उपायसे हुआ करता है, इतिहास जितना पुनी आश काका निराकरण करनेके लिए आचार्य महाराज कहते हैं

अज्ञानान्मोहिनां वधथो न ज्ञानाद् वीतमोहत ।
ज्ञानस्तोकाच्चैर्भोक्षं स्यादमोहान्मोहिनोन्यथा ॥ ६८ ॥

स्याद्वाद् आसनमे अज्ञानसे बन्धकी सभूतिका विश्लेषण—मोहसहित अज्ञानसे बध होता है और मोहरहित अज्ञानसे बध नहीं होता है । मोहरहित थोड़े ज्ञानसे मोक्ष होता है और मोहसहित उस ज्ञानस्तोत्रसे मोक्ष नहीं होता है, बध मोक्ष की व्यवस्था स्याद्वाद् शासन पद्धतिसे इस प्रकार है, घटनाओंको निरक्षिये—जहाँ बध हो रहा है वहाँ मोह अवश्य है । मोह तीन भागोंमें उदित होता है । मोह राग, द्वेष । मोहका नाम है अज्ञान, तत्त्वज्ञानसे शून्य एक दूसरेके सम्बन्धकी प्रतीति सहित ज्ञान मिथ्याज्ञान उसका नाम मोह है, और जहाँ यह मिथ्यात्व न रहा, एक रागद्वेषका अभाव है तो मोह न होनेपर भी जो रागद्वेषका भाव है वह भी मोह जातिका भेद है

यद्यपि मिथ्यात्व नहीं भी है पर बंध उस रागद्वेषसे भी होता । तो जो मोह सहित ज्ञान है उससे बंध होता है पर जो मोह रहित ज्ञान बन गया है जिस ज्ञानके साथ मोह नहीं रहा उससे बंध नहीं होता । यहाँपर भी स्याद्वाद विधिसे यह समझना कि मिथ्यात्व सहित जो अज्ञान है, ज्ञानका अभाव है । ज्ञान भी कमी है उससे दृढ़ बंध होता है और जन्म मरणकी परम्परा कहने वाला जहाँ मिथ्यात्व नहीं रहा, केवल रागद्वेष ही तो ऐसी-स्थितिमें अज्ञानसे जो बंध होता है वह जन्म मरणकी परम्परा तो बढायेगा फिर भी कुछ जन्म मरण उससे चल सकते हैं ।

स्याद्वादशासनमें तत्त्वज्ञानमें मोक्षका सवगा—मोहरहित ज्ञानसे बंध नहीं होता । इस सिद्धान्तमें सर्वकर्ता मिथ्यात्व रहित ज्ञानसे सत्सत्त्व सम्बन्धित बंध नहीं होता, ऐसी तो प्रारम्भिक बात है ही, पर जहाँ रागद्वेष भी न रहा, ऐसा ज्ञान जगत्वाय तो वहाँ आश्रयमात्र भले ही हो, पर वहाँ बंध बिल्कुल भी नहीं है । इस प्रकार मोहरहित थोड़े ज्ञानसे मोक्ष होता है यह सिद्ध हो जाता है । यहाँ थोड़े ज्ञानका अर्थ है मोक्षमार्गका प्रयोजनमूलक सम्यग्ज्ञान हो, जहाँ मिथ्यात्व नहीं रहता ऐसे मोहरहित तत्त्वज्ञानसे मोक्षमार्ग बनता है । साक्षात् मोक्ष तो इत्थेम त्रये ही पाया पर जितने का अथवा आत्मतत्त्वका यथार्थ परिज्ञान हो, जहाँ मिथ्यात्व नहीं रहता ऐसे मोहरहित प्रकृतियोंसे मोक्ष हो जाता है । जब इसमें प्रगति होकर मोह रागद्वेष रहित तत्त्वज्ञान अंशोमे कर्म छूटते हैं तो कर्मोंका छूटना ही मोक्ष कहलाता है । इस प्रकार अनेक कारणोंसे मोक्ष हो जाता है । तो जहाँ रागद्वेष रहित होनेके कारण इस पवित्रताके का सर्वात्म्यरूपसे मोक्ष होने लगता है । और, जहाँ रागद्वेष बिल्कुल नहीं रहते इस बंध भी यद्यपि सकलज्ञान नहीं है किन्तु रागद्वेष रहित होनेके कारण इस पवित्रताके बलसे उनके मोक्षकी विशेषता होती है । और, जहाँ रागद्वेष बिल्कुल नहीं रहते इस कारणसे फिर योग भी समाप्त हो जाता ऐसे परम यथाख्यात चारित्रके अनन्तर मोक्ष पूर्णरूपसे हो जाना है । बंध मोक्षकी यह व्यवस्था स्याद्वाद शासन पद्धतिसे बतायी गई है ।

अज्ञानसे बन्ध होनेकी व्यवस्थाका विवरण—अब उक्त बन्ध व्यवस्थाके विवरणमें सुनिये । जीवमें मोहनीय कर्मकी प्रकृति अनादिसे पडी हुई है, अर्थात् जीव मोह रागद्वेष विकारसे युक्त होकर अज्ञानी बना हुआ है और ऐसे जीवके कर्मबन्ध होता है । बंध चार प्रकारके होते हैं प्रकृतिबन्ध, प्रदेशबन्ध, स्थितिबन्ध और अनुभाग-बन्ध । आत्माको स्थितिबन्ध और अनुभागबन्ध अपना फल देनेमें समर्थ होते हैं । सो यह जब क्रोधादिक कषायोंके साथ एकार्थमें समवायी है अर्थात् जिस आत्मामें क्रोधादिक कषायें बन रही हैं, क्रोधादिक कषायसंयुक्त जीवके ही क्षेत्रमें कर्मबन्ध है सो यहाँ अज्ञानसमवेत मिथ्याज्ञानको अज्ञान कहना अर्थ है । यह स्थिति बन्ध और अनुभाग

बन्ध पौद्गलिक कर्म प्रकृतिका है और कर्म प्रकृतियोमे अज्ञान प्रकृति पडी हुई है, और एकक्षेत्रावगाही हैं अर्थात् जिस जीवमे श्रोत्रादिक कषायों होती हैं उस ही जीवके एक क्षेत्रमे इन पौद्गलिक कर्मबन्धोकी अवस्था है सो ऐसी स्थिति अनुभागबन्ध वाली कर्म प्रकृतियोका जो कि अज्ञानकारूप है, एक ही आत्मामे कषायके साथ समवाय है इस कारणसे मिथ्याज्ञान ही अज्ञान कहा जाता है, तो वह अज्ञान जो मोहनीय कर्मप्रकृति को जताता है ऐसे पुरुषके बन्धमे कारण बनता है। तत्त्वार्थ महासूत्रमे भी कहा गया है कि "सकषायत्वज्जीव कर्मणो योग्यानुपपन्नानादस्ते स बन्ध" वषाय सहितपना होनेके कारण जीव कर्मके योग्य पुद्गलोको ग्रहण करता है, उस हीको बन्ध कहा गया है। तो यहाँ यह बात समझना चाहिए कि ऐसा अज्ञान मिथ्याज्ञान कहलाता। यद्यपि वहाँ भी ज्ञान है लेकिन श्रोत्रादिक कषायोके साथ मिला हुआ है और श्रोत्रादिक कषायों हैं अज्ञानकारूप क्योंकि वहाँ जाननेकी कोई बात नहीं है। तो ऐसे अज्ञानभाव से मिला हुआ जो ज्ञान है वह ज्ञान मिथ्याज्ञान नामसे प्रसिद्ध है, पर अज्ञानके साथ मिला हुआ होनेसे उस ज्ञानको अज्ञान भी कहा जाता है। तो ऐसे अज्ञानसे बन्ध होता है, न कि ज्ञानके अभावरूपसे अज्ञानमे। ज्ञानकी कमीरूप सकलज्ञान न हो सके ऐसी स्थितिका अज्ञान, इसे बधका ध्रुवतासे कारण मानना युक्त नहीं है। निष्कर्ष यह निकला कि जो मोहसहित अज्ञान है उस अज्ञानसे बन्ध होता है, पर जो मोहरहित ज्ञानभाव है उससे बन्ध नहीं होता। ज्ञानकी स्थिति यदि मोहसहित है तो उस अज्ञान कहते हैं, यदि मोहरहित ज्ञानकी स्थिति है तो उसे ज्ञान कहते हैं।

मोहकी अपेक्षाके बिना मात्र अज्ञानसे ही बधका आग्रह क नेपर क्षणिकषाय व उपशान्तकषाय महात्माके भी बधका प्रमङ्ग—मोहकी अपेक्षा न रखकर केवल ज्ञानका अभावरूप अज्ञान हो और उससे बन्ध माननेका हठ हो तो एक यह आपत्ति आती है कि जो महात्मा क्षीणकषाय अथवा उपशान्त हो गए हो उनके भी केवलज्ञान न होनेके कारण किसी न किसी अज्ञाने ज्ञानका अभाव है। वही अज्ञान हुआ तो ऐसे श्रोत्रादिक अज्ञानसे वहाँ भी बध होना पड़ेगा, क्योंकि अब शकाकारने मोहसहित अज्ञान या मोहरहित अज्ञान ऐसा अन्तर तो रखा नहीं, केवल अज्ञान भावस ही बन्ध माना, और अज्ञान भाव होता है १२ वें गुणस्थान तक, तो यद्यपि ११ वें १२ वें गुणस्थानमें किसी भी प्रकारकी कषाय नहीं है, फिर भी अज्ञान तो है ही सो वहाँ भी बन्ध होना पड़ेगा।

चौदह गुणस्थानोंके विवरणमे प्रथम सात गुण स्थानोका निर्देश—जीव परिणाम १४ वे गुणस्थानोमे विभक्त किए गए हैं—जीवमे अनन्त गुण हैं और उन गुणोंमे दर्शन गुण और चरित्रगुण अर्थात् श्रद्धा और चारित्र्य विकृत हो पाते हैं अन्य गुण विकृत नहीं होते। जितने भी विकार भाव हैं वे या तो श्रद्धाके विकार हैं या

चारित्र्यके विकार हैं, साथ ही ऐसी इन स्थितियोंमें आत्माके प्रदेशका भी कम्पन होत है। तो यहाँ जो श्रेणी बनेगी, विभाव बनेंगे तो इन तन्वीकी अपेक्षासे बनेंगे। श्रद्धा, चारित्र्य, और योग। तो जहाँ श्रद्धा पूरी विगपी हुई है उसे कहते हैं मिथ्यादर्शन। श्रद्धा, जहाँ श्रद्धान तो एक बार हो गया, किन्तु सम्यक्त्वसे चिग गया और मिथ्याज्ञानमें नहीं आ पाया ऐसी स्थितिमें होता है सासादन सम्यक्त्व नामका दूसरा गुणस्थान। जब जीवको किसी जीवके ऐसा परिणाम हो कि जिसे न केवल सम्यक्त्व कह सकते, न केवल मिथ्यात्व कह सकते, तो उस परिणामका नाम है सम्यक्सिध्यात्व। जिस जीवको सम्यक्त्व तो हो गया किन्तु वह कोई न हो, ऐसी स्थितिमें उस गुणस्थानको कहते हैं श्रवित्त सम्यक्त्व। समास्त्व होनेके पश्चात् या सम्यक्त्व होनेके साथ साथ यदि देश विरतका परिणाम होता है तो उसे कहेंगे पंचम गुणस्थान है और प्रमत्त स्थितिमें सम्यग्दृष्टि जीवको महावत्ता प्रदूषण हो जाय या सम्यक्त्वके साथ-साथ महावत् होवे तो अप्रमत्त दशाके समा तो वह अप्रमत्त विरत आत्मा असंस्थिते वार प्रमत्त-अप्रमत्त उसका नाम प्रमत्त विरत है। जो यह महान आत्मा परिणाम होता है तब यह विरतमें परिवर्तन करता रहता है। जब कभी सात्विशय परिणाम हो जाता है तब यह जीव सात्विशय अप्रमत्त विरत कहलाता है और यह श्रेणीके सम्मुख हो जाता है।

चौद गुणस्थानोंमें उपशम श्रेणि व क्षपक श्रेणिके गुणस्थानोंका नाम है अपूर्वकरा गुणस्थान। इन परिणामोंमें एक ही समय वाले अपूर्व करण बालेमें तो परस्पर सटका भी हो सकती है और विसदृशा भी हो सकती है। इसके अनन्तर उपर यह भी प्रकृत होती है, व व गुणस्थानसे श्रेणियों का वेग हो जाता है, यदि उपशम श्रेणियोंमें चढा हुआ है तो उसकी अनेक कषायोंका क्षपक श्रेणीमें कोई जीव कषायोंका क्षय करनेके लिए उपशान्त हो जाता है। तब उसका नाम है सूक्ष्म साम्पराय गुणस्थान। यदि जीव उपशान्त हो जाता है। इस १० वें गुणस्थानके अन्तमें कषायोंका पूर्ण क्षय हो जाता है। जब क्षपक श्रेणीमें सूक्ष्म साम्पराय गुणस्थान वाला जीव उपशान्त हो जाता है तो वह क्षीणमोहि हो जाता है। अब इन दोनों समस्त कषायोंका क्षय कर देता है तो वह क्षीणमोहि हो जाता है। अब इन दोनों गुणस्थानोंमें कषाय नहीं है, लेकिन अभी अज्ञान बना हुआ है। जब तक केवलज्ञान प्रकट नहीं हो पाता तब तक वहाँ अज्ञान रहता है। यहाँ अज्ञानका अर्थ मिथ्याज्ञान

नहीं है, किंतु समस्त तीन लोक तीन कालके पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता। जो अज्ञानसे बंध अग्नय श्रवणम्भात्री माना जाता है, जिसमें मोहकी प्रतीति नहीं रहती गई हो ऐसा अज्ञान तो ११ वें १२ वें गुणस्थानमें भी है। फिर वहाँ भी बंध हो जाना चाहिए, किंतु बंध होता नहीं है, इस कारण यह एकान्त नहीं किया जा सकता कि अज्ञानसे ज्ञानके अभावसे बंध निश्चित होता है।

उपशान्तमोह व क्षीणमोह गुणस्थानमें बन्ध न होनेका शक्यता समस्त संहित विवरण—अब यहाँ शकाकार कहता है कि ११ वें १२ वें गुणस्थानमें भी प्रकृतिबन्ध प्रदेशबन्ध है तो यह कैसे कह दिया कि इन दो गुणस्थानोंमें बन्ध न होता। अज्ञान है वहाँ और बन्ध भी मान लीजिए क्योंकि बन्धमें चारभेद किए गये हैं प्रकृतिबन्ध प्रदेशबन्ध, स्थितिबन्ध और अनुभागबन्ध, उनमेंसे यद्यपि स्थितिबन्ध और अनुभागबन्ध उपशान्त कषाय व क्षीणकषाय इन दो गुणस्थानोंमें नहीं है फिर भी प्रकृति बन्ध और प्रदेशबन्ध तो हैं ही। सो यह भी बात बत जायगा कि उपशान्त कषाय और क्षीणकषाय दोनोंके भी अज्ञानसे बन्ध हो जाता है। इनके समाधानमें कहते हैं कि ११ वें १२ वें गुणस्थानमें भले ही प्रकृतिबन्ध, प्रदेशबन्ध है फिर भी वह प्रकृत फल देनेमें समर्थ नहीं है, क्योंकि स्थिति और अनुभागबन्ध होनेपर ही वह उदय विकारमें निमित्त होता है। यो तो प्रकृतिबन्ध और प्रदेशबन्ध सयोग केवली भगवान में भी है तो क्या परमात्माके भी बन्ध दन जायगा? इस तर्क यह बात निर्विवाद सिद्ध है कि मोह कषाय रहते हुए तो बंध होता है किन्तु मोह और कषाय न रहे और ऐसी स्थितिमें वह सर्वज्ञ भी न हो पाया हो अर्थात् समस्त विश्वका ज्ञान नहीं है तो यो अनेक अक्षोमें अज्ञान बना रहा तिसपर भी वहाँ बन्ध नहीं होता है।

इष्टानिष्टफलदानसमर्थपुद्गल विशेषण सम्बन्धकी कषाययुक्तानि-
निबन्धननाकी युक्तिसे सिद्धि—कर्मका बन्ध होता है और वह इष्ट अनिष्ट फल देनेमें समर्थ है यह बात केवल आगम मात्रमें लिखी हुई है, इनका कहकर उसकी प्रामाणिकतासे कुछ न मोडना। आगममें भी जो लिखा हुआ है वह वीतराग ऋषि-सत्तोंका प्रतिपादन है इस कारण उसमें अप्रामाणिकता नहीं है। आगम सभी प्रमा हैं तिसपर भी और आगे देखिये। उगमें युक्तिका भी सद्भाव है, अनुमान प्रमाणसे भी यह सिद्ध होता है कि जो इष्ट अनिष्ट फल मिलते हैं उनका कारण कर्मबन्ध है और वह कर्मबन्ध कषायैकार्थ समवेत अज्ञानके कारणसे होता है। इस विषयमें यह अनुमान प्रयोग है कि विवादापन्न और प्राणियोंको इष्ट अनिष्ट फल देनेमें समर्थ पुद्गल विशेषण सम्बन्ध कषायैकार्थसमवेतार्थ अज्ञानके कारणसे है, क्योंकि इष्ट अनिष्ट फल देनेमें समर्थ पुद्गल विशेषण सम्बन्ध होनेसे। इस अनुमान प्रयोगमें यह

उस अज्ञानमें बंधकी कारणता है, क्योंकि उस अज्ञानके कारण रहने वाला जो अज्ञान है स्थितिवंध रूप है। इस अनुमान प्रयोगने उदाहरण यह है कि पथ्य और अज्ञानमूलक जो आहार किया जाता है उसका सम्बन्ध होता है वह भी कषाय और अज्ञानमूलक है। जो मनुष्य अपथ्य आहार कर डालता है तो उसका कारण भी यह है कि उसके प्रति आसक्तिकी कषाय है और तद्विषयक अज्ञान भी है। ऐसा अज्ञानबन्धका कारण होता है अनिष्ट फल देनेमें-समर्थ है इसी प्रकार जैसे जीवके कषाय उत्पन्न हो रहा है उसीमें तात्कालिक तात्पर्यरूपसे रहने वाला अज्ञान है। इस अज्ञानबन्धका कारण होता है कि जो प्राणियोंको इष्ट अनिष्ट फलके देनेमें समर्थ है।

प्राणीके पुद्गलविशेष सम्बन्धको र कषाय अज्ञाननिवृत्तनक सिद्ध करनेवाले अनुमान प्रयोगमें विवादापन्न प्राणियोंको इष्ट अनिष्ट फल देनेमें समर्थ करण—उक्त अनुमान प्रयोगमें विवादापन्न प्राणियोंको इष्ट अनिष्ट फल देनेमें समर्थ पुद्गल विशेषका सम्बन्ध है, यह तो पक्ष है और 'कषायकार्य समवेत अज्ञानके कारण से हुआ है' यह साध्य है और 'प्राणियोंको इष्ट अनिष्ट फल देनेमें समर्थ पुद्गल विशेष का सम्बन्ध होनेसे' यह हेतु है। और उदाहरण दिया गया है पथ्य अपथ्य आहार आदिक सम्बन्धकी तरह। अब इस अनुमान प्रयोगके सम्बन्धमें शङ्काकार कहता है कि वह हेतु यहाँ प्रतिज्ञार्थका एक देश है। प्रतिज्ञा कहते हैं पक्ष और साध्यके कहनेको। तो यहाँ जो हेतु दिया गया है वह पक्षका ही हेतु बना दिया गया है। तो वह प्रतिज्ञा का एक देश ही तो हुआ। जैसे कोई कहे कि यह पर्वत अग्नि भाला है पर्वत होनेसे तो यह कोई अनुमानमें तुरु तो न मिला। तो प्रतिज्ञा अर्थका एक देश होनेसे यह हेतु असिद्ध हो जाता है। उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह कहना युक्तिसगत नहीं है, क्योंकि धर्मके साथ फिर अनेकान्त दोष आ जायगा। धर्मों प्रतिज्ञार्थका एक देश है तो भी उसमें असिद्धता नहीं है क्योंकि स्वयं ही सूत्रकारने कहा है 'प्रसिद्धो धर्मो धर्मो प्रसिद्ध हुआ करता है। तो प्रतिज्ञार्थ हुआ धर्मों धर्मका समूह और उसमें धर्मों हुआ उसका अनुमान प्रयोग है कि शब्द अनित्य होनेपर भी प्रसिद्धपनेकी बात स्वयं धर्मों हुआ प्रसिद्धपनेका विरोध हो रहा है, अर्थात् इसमें असिद्धता न रहेगी। यहाँ यदि कोई यह कहे कि विशेष तो धर्मोंको बनाया जाय और सामान्यको हेतु बनाया जाय तो हेतुमें दोष नहीं है। तो यह बात ठीक ही जच रही जैसे शब्द अनित्य है शब्द होनेसे तो जिस शब्दको पक्ष बनाया है उसको तो बनाया विशेषरूप और जिस शब्दपनेको हेतु कहा है वह है सामान्यरूप। और सामान्यरूपका द्योतक है त्व प्रत्यय। शब्दत्वात्, तो इस ही प्रकार उक्त अनुमान प्रयोगमें-तथात्वात्, यह हेतु दिया गया है अर्थात् पुद्गल

विशेषका सम्बन्धना होनेसे । तो यों विशेषको धर्म मानकर और सामान्यको हेतु बोलने वालेका कोई दोष नहीं है ।

विशेषको धर्म मानकर सामान्यको हेतु कहनेसे अनुमान प्रयोगमें दोषका शंका—और भी देखिये । जैसे कि एक अनुमान प्रयोग यह होता है कि प्रयत्नके बाद उत्पन्न हुआ शब्द विनश्वर है, वही प्रयत्नके बाद उत्पन्नपना होनेसे । तो इस अनुमान प्रयोगमें भी जो पक्ष किया गया है, जो धर्म बनाया गया है उसीको हेतु कहा गया, लेकिन धर्म तो प्रसिद्ध है और हेतु सामान्य है । किसी विशेष शब्दके बारेमें ही तो निर्णय किया जा रहा है । और हेतु सामान्यता वा या वा रहा है जो सर्वत्र व्यापक हो । तो यह अनुमान प्रयोग भी नहीं उत्तर जाता है कि प्रयत्नके बाद उत्पन्न हुआ शब्द विनाशील है । क्योंकि प्रयत्नके बाद उत्पन्नपना होनेका घटनी तरह । जैसे प्रयत्न करके उत्पन्न हुआ घट विनाशील है । क्योंकि प्रयत्न करके ही तो बनाया गया है वह । तो विशेषको धर्म मानकर फिर सामान्यको हेतु कहनेमें कोई दोष नहीं है और इस न्यायसे इस प्रकृत अनुमानमें भी कोई दोष नहीं आता, अब यहां शङ्काकार कहता है कि शब्दको धर्म माननेपर तो पस्याप्यपक हेतु बन जायगा । अभी अभी जा उदाहरण दिया गया है कि शब्द विनश्वर है प्रयत्नके बाद उत्पन्न होने, तो इसमें यदि केवल शब्दको ही धर्म मान लिया जाता तो उसमें जो शब्द हेतु दिया है वह पक्षमें अव्यापक है और उसका समुद्रघोषसे अभिचार है । गाने समुद्रप जैसे आवाज निकलती है तो समुद्रका घोष आदिक प्रयत्नके बिना ही होता है उस आवाजको किन्ने पैदा किया ? पर समुद्रकी उन लहरोंमें ही एक आवाज भी उत्पन्न होती है तो वह प्रयत्नके बिना है और फिर भी वह शब्द है, विनश्वर भी है जो यह हेतु भी तो पक्ष व्यापक हो जाता है । समाधानमें कहते हैं कि इसीलिए तो यह विशेषण दिया गया है पक्षमें कि प्रयत्नके बाद उत्पन्न हुआ शब्द तो यहाँ धर्म विशेष बनाया गया है और विशेषको धर्म बनाकर फिर सामान्यको हेतु कहनेमें कोई दोष नहीं होता । और, इसी प्रकार इस अनुमान प्रयोगमें तो पुद्गल विशेष सम्बन्धको धर्म बनाया तो वहाँ इतनी और विशेषताये दी गई हैं कि विवादापन्न प्राणियोंके पुद्गलका सबब इतनेको धर्म बनाकर फिर तथात्वको हेतु बनाया गया है । उदाहरणों ही सामान्यको हेतु कहा गया है । यदि इनका पूरा विशेष धर्म नहीं कहते तब तो कह सकते थे कि इसका कोई दृष्टान्त भी न मिलेगा । और प्रकृतिद्वय, प्रदेशवधके साथ अनेकान्तिक दोष भी आयगा लेकिन पक्षमें विवादापन्न विशेषण भी दिया गया और इष्ट अनिष्ट फल देनेमें समर्थ यह भी विशेषण दिया गया । तब दृष्टान्त न मिले यह भी दोष न आयगा । तथा धर्म भी निविशेषण कहा गया होता तो कह सकते थे कि जो दृष्टान्त है वह भी पुद्गल विशेषणका सम्बन्धरूप है सो दृष्टान्तको भी धर्ममें अन्तर्भाव बना दिया जाता तब दृष्टान्त नहीं मिलता । उक्त अनुमान प्रयोगमें दृष्टान्त दिया गया है

पथ्य अपथ्य आहारके सम्बन्ध ही तरह। तो वह भी तो पुद्गल विशेष सम्बन्ध है और वही कहा गया है यों। तो दृष्टान्तका तो जोष हो जाता और जैसे कि पहिले प्रसंग बताया गया कि प्रकृतिवच और प्रदेशबंध ये क्षीणकषाय और उपशान्तकषाय गुण-दानमें होते हैं। तो उन दोनों गुणस्थानोंमें पुद्गल विशेषका सम्बन्ध बन रहा है लेकिन कषायके साथ अज्ञानकी कारणता वहा मौजूद नहीं। तो यो-व्यभिचार दोष बताया जा सकता, लेकिन जब धर्मोंमें दो विशेषण और दो दो विशेषणोंको देनेसे और प्राणियोंको इष्ट अनिष्ट फल देनेमें समर्थ, तो उन दो विशेषणोंको देनेसे दोनो ही दोष समाप्त हो जाते हैं, योंक इष्ट अनिष्ट फल देनेमें समर्थ पुद्गल विशेषका सम्बन्धना, इतना हेतु कषायकार्यसमवेत अज्ञानके कारण होता ही है, उस हेतु की साध्यके साथ व्याप्ति है। जितना भी इष्ट अनिष्ट फल देनेमें समर्थ पुद्गल विशेषका सम्बन्ध है वह कषाय और अज्ञानके कारणसे बनाया गया है।

दृष्टान्त व अज्ञानमें साध्य साधनकी व्याप्तिका कथन—पथ्य अपथ्य आहारमें जो पुद्गल विशेषका सम्बन्ध पक्ष है उसमें भी यह हेतु व्याप्त है, इस कारण यह भी न कहा जा सकेगा कि उदाहरण व साध्य और साधन धर्मकी विकलता है। उदाहरणमें पूर्णतया व्याप्त है साध्यसाधनकी व्याप्ति है। और कि एक मोटे रूपमें यह समझो कि जो अपथ्य आहार कोई पुरुष करता है उसका जो सम्बन्ध बनता है, तब ही तो बनता है कि उसमें कषाय भी है और अज्ञान भी पडा हुआ है। उस तार्थ्यही जो रुचि है वह तो कल्पनासे बनी है। जैसे अनेक रोगी इतना सोच करके जाने बैठ जाते हैं कि होगा सो होगा, इस समय तो यह चीज रक्षी ही है और सुख दे रही है तो कषायकी ही तो प्रेरणा हुई। और, अपथ्य आहारका सम्बन्ध बना और साथ ही उस कषायके कारण हेतु व्याप्ति है इसमें अज्ञान भी बसा हुआ है। तो यह निश्चित है कि इष्ट अनिष्ट फल देते हैं अथवा पुद्गल विशेषका सम्बन्ध कषायकार्यसमवेत, अज्ञानके कारणसे हुआ करता है इसमें साध्यसाधनकी व्याप्ति पूर्णतया सिद्ध है और हेतुमें अन्वय भी नहीं है अथवा साध्यके साथ अन्वय ही सब भी सही माना जाता और अन्वय व्यतिरेकी ही तब वह हेतु केवल अन्वय ही बनी हुई है। अनुगतप्रयोगमें जो हेतु दिया जाता है अथवा सही माना जाता। तो यहाँ प्रकृतमें जो हेतु दिया गया है वह तो अन्वयव्यतिरेकी ही अथवा हेतुका साध्यके साथ अन्वय ही और साध्यके न होनेपर हेतुका न होना यह व्यतिरेक सम्बन्ध है। सो अन्वय सम्बन्ध है वे सब कषायकार्यसमवेत अज्ञानके कारणसे ही व्यतिरेक सम्बन्ध है। सो अन्वय सम्बन्ध ही प्रकृत है कि जो जो इष्ट अनिष्ट फल दान समर्थ पुद्गल विशेष सम्बन्ध है वे सब कषायकार्यसमवेत अज्ञानके कारणसे ही व्यतिरेक सम्बन्ध है। इसका विचार करके सर्वत्र समर्थ न हो वह कषाय और अज्ञानके कारणसे नहीं है।

घटित किया जाय तो बराबर अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध दृष्टि गोचर होता है। जैसे कि अनुमान प्रयोग हुआ कि विवादापन्न धूम शनिमे उत्पन्न हुआ है धूम होनेसे। तो यहाँ धूम ही तो पक्ष है और धूमत्वात् हेतु दिया गया है लेकिन विवादापन्न धूमकी बात कही जा रही है तो यह विशिष्ट और प्रसिद्ध धर्म हो गया और श्रमपना जो हेतु दिया गया है वह सामान्यरूप है, सो बराबर इसकी अन्वयव्यतिरेक व्याप्ति मिल रही है। जो जो धूम होता है वह अग्निजन्य होता है, जो अग्निजन्य नहीं है वह धूम भी नहीं है। जैसे दोनों व्याप्ति यहाँ मिल गयी और उसका दृष्टान्त रसोईघर आदिक जैसे हेतु साध्यसे व्याप्त है इसी प्रकार यह प्रकृत अनुमान भी व्याप्त और समीचीन है। इससे सिद्ध हुआ कि ऐसे ही अज्ञानसे बध होता है जो मोह और कषायसे सहित हो।

कर्मोंकी पौद्गलिकताकी सिद्धि—यहाँ शङ्काकार कहता है कि उक्त अनुमान मे जो यह सिद्ध किया गया है कि प्राणियोंके इष्ट अनिष्ट फल देनेमे समर्थ पुद्गल विशेषका सम्बन्ध कर्पायकार्थसमवेत अज्ञानके कारणसे होता है सो भले ही अज्ञानके कारण पुद्गल विशेषका सम्बन्ध मान लिया जाय लेकिन वह पुद्गल विशेष सम्बन्ध इष्ट अनिष्ट फल देनेमे समर्थ कर्मके बन्धरूप है अर्थात् कोई अन्य सूक्ष्म इन्द्रिय अप्राप्त कोई कर्म नामके पुद्गलका बध है। यह बात सिद्ध नहीं होती, किन्तु मानना यह चाहिये कि पुद्गल विशेषका सम्बन्ध ही वह है। कोई अतर्क्य याने जो विचारमे न आ सके ऐसा कोई कर्म मानना यह बात नहीं बनती। अथवा कर्म बन्ध हुआ तो वह पुद्गल विशेषरूप ही है, यह बात नहीं बनती। इम शकाके समाधानमें कहते हैं कि जो बात इन्द्रियद्वारा ग्राह्य नहीं है वह यदि युक्तिसे सिद्ध हो तो मानना ही पड़ेगा। देखिये। वह पुद्गल विशेष सम्बन्ध इष्ट अनिष्ट फल देनेमे समर्थ कर्मबन्धरूप ही है और वह कर्मबन्ध पुद्गल विशेषरूप है, क्योंकि उसका विपाक पुद्गलके सम्बन्धसे होता है। जिस जिसका विपाक पुद्गलके सम्बन्धसे होता है वह पुद्गलरूप ही होता है। जैसे धान्यका विपाक होता है अर्थात् धान पकता है। धान्य वृक्ष फल देता है तो उसका गर्मी पानी आदिक पुद्गलके साथ सम्बन्ध होता है। तभी तो उसका विपाक होता है, और इसी कारण धान्य पुद्गलरूप देखा गया है, जितने भी पुद्गल हैं उनका विपाक पुद्गलके सम्बन्धसे होता है। तो यह बात पहिले भी सिद्ध की आगे भी सिद्ध करेंगे कि प्राणियोंके कर्मका बध होता है। जैसे विपाक समयमे नाना प्रकारके जीवोंको फल मिलता है, अथवा जीवके किसी सुख दुःख विकारमे सहायक हो ऐसा फल मिलता है, इससे सिद्ध है कि कर्मबन्ध पुद्गल विशेषरूप है और वह इष्ट अनिष्ट फल देनेमे समर्थ है।

कर्मोंकी पौद्गलिकता सिद्ध करनेके लिये प्रस्तुत हेतुमे पक्षाव्यापकत्व दोषका शङ्काकार द्वारा कथन—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि कर्मबन्धको पुद्-

। ल विशेषरूप सिद्ध करनेके लिए जो हेतु दिया है यह कर्म पुद्गलके सम्बन्धसे विपच्यमान होता है। तो इस हेतुमें पक्षाव्यापक नामका दोष लगता है याने जितने भी कर्म हैं वे पुद्गलके सम्बन्धसे विपच्यमान हो यह बात घटित नहीं होती। कुछ कर्म हैं ऐसे जिनका विनाश पुद्गलके स-बन्धों होता है, परन्तु जो जीव विपाकी कर्म प्रकृतियाँ हैं उनमें यह बात घटित नहीं होती कि वह पुद्गलके सम्बन्धसे विपच्यमान हो जावे तो देखिये। यह हेतु समस्त पक्षोंमें व्यापक न हो सका। पक्ष है यहाँ कर्मबन्ध, एर्म और सारे जर्मोंमें यह प्रकृति नहीं पड़ी है कि वह पुद्गल सम्बन्धसे विपाक पैदा करें, इस कारण यह हेतु पक्षमें अव्यापक है और जब हेतु सदोष है तो यह सिद्ध नहीं किया जा सकता कि कर्मबन्ध पुद्गल विशेषरूप है।

कर्मोंकी पौद्गल-जकता। सिद्ध करनेके लिये प्रयुक्त पुद्गल सम्बन्धे सति विपच्यमानत्वात् हेतुमें शङ्काकार द्वारा कथित पक्षाव्यापकता दोषता निराकरण—उक्त शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि कर्मोंकी पौद्गलिक सिद्ध करनेके लिए जो हेतु दिया गया है कि यह पुद्गलके सम्बन्धसे विपच्यमान होता है सो यह हेतु समीचीन है, पक्षाव्यापकत्व नामका दोष इस हेतुमें नहीं आता है। क्योंकि जीवविपाकी कर्म भी सकर्म जीवके सम्बन्धसे विपच्यमान होता है जैसे कि अन्य तीन जातिकी प्रकृतियाँ पुद्गल विपाकी क्षेत्रविपाकी और भ्रूविपाकी पुद्गलके सम्बन्धसे विपच्यमान हैं, इस कारण उसी प्रकार जीव विपाकी प्रकृतियाँ भी पुद्गलके सम्बन्धसे विपच्यमान हैं, इस कारण से कर्ममें, पक्षमें यह हेतु पूर्णतया व्याप्त है। पक्षाव्यापकत्व नामका दोष इस हेतुने नहीं है। तात्पर्य यह है कि प्राणिश्रेणियोंके जो कर्मवच होता है वे समस्त कर्मवच पौद्गलिक हैं, क्योंकि पुद्गलके सम्बन्धसे उनका विपाक हुआ करता है।

पुद्गलविपाकी प्रकृतियोंकी पुद्गलसम्बन्धसे विपच्यमानता—अब उक्त विषयको ही स्पष्ट कर रहे हैं। कर्मप्रकृतियाँ समस्त १४८ होती हैं। कर्मकी मूल प्रकृतियाँ आठ हैं—ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय आयु, नाम, गोत्र और अन्तराय, जिनके समस्त भेद १४८ हैं, ज्ञानावरणकी ५ प्रकृतियाँ और वरणकी ६ प्रकृतियाँ, वेदनीयकी दो, मोहनीयकी २ प्रकृतियाँ, इन सबका वर्णन करणानु-नामकर्मकी ६३ गोत्र कर्मकी २ अन्तरायकी ५ प्रकृतियाँ, इन सबका वर्णन करणानु-योग शास्त्रमें विस्तार पूर्वक बताया गया है; यहाँ प्रकरण पाकर संक्षेपमें यह बताना है कि इन सब १४८ प्रकृतियोंको ४ भागोंमें बाँटा गया है। कुछ प्रकृतियाँ जीवविपाकी हैं कुछ पुद्गल विपाकी हैं कुछ क्षेत्र विपाकी हैं और कुछ भवविपाकी हैं, जिनका फल पुद्गलमें प्राप्त ही वे पुद्गल विपाकी प्रकृतियाँ कहलाती हैं। जैसे नाम कर्मकी अनेक प्रकृतियाँ क्या कर्मफल देती हैं कि उनके उदयमें काशीरकी रचना होना, आकार बनना संस्थान, बनना, सहनना, बनना, रूप, रस, गंध, प्रतिनियत होना आदिक अनेक रूपोंमें

उत्पादक होता है। जो देखिये कि नामकनी उत प्रकृति सेना पर पुद्गलके मन्व मे ही प्राण हा मना पावे के मूल्य जो पौदगलिक कर्मन्व है उनके उदयने का धान यो है पर जो मरीचके सम्बन्धमे मरी है। या पुद्गल पावे कर्मप्रकृतिवा मरीच पुद्गलके सम्बन्धमे विपच्यमान है। है जो पुद्गल विपच्यो कर्म प्रकृतिवा मन्व, पुद्गे पौदगलिकता सिद्ध हो ही जाता है।

क्षेत्रविपाकी और भ्रूतिवादी -वृत्तिवादी पुद्गल-मन्व मन्व 'वृत्त-मानता—क्षेत्रविपाकी प्रकृतिवा पाव है—नरक प्राण, निरक प्राण, मनुष्यगत्यापुर्वा और स्वर्गगत्यापुर्वा। हा क्षेत्रविपाकी प्रकृतिवा कन विपच्यमानमे प्राण होता है। जब कोई जीव पुद्गल मरीचका रसायन पावे मन्व पर उतर मरीचक जन्म लेता है जो मन्वमे मन्व मोक्षमन्वित जीव का रसा है तो हाके इस क्षेत्रविपाकी कर्मप्रकृतिवा उदयमे जीवकी पूर्ण मरीचके प्राकारमे दृश्यता होनी है। उम मन्व विपाकी पुद्गलका मन्वन्व ही तो है जिनमे धारण है ? मन्वन्व मरीच, मन्व मरीच और पूर्ण मरीचके मन्वन्वमे यह धारण उनके मन्वन्वमे ही है प्रकृतिवा विपच्यमान है, इन धारण क्षेत्रविपाकी कर्ममे भी यह हेतु धारण है यह भी पुद्गलके मन्वन्वमे मन्वन्वमान है।

जीवविपाकी प्रकृतियोंके पुद्गलमन्वन्वमे विपच्यमानता—भ्रूतिवादी प्रकृतिवा पाव है—नरक प्राण, निरक प्राण, मनुष्य प्राण और देव प्राण। इन प्रकृतियोंके उदयमे जीवका परिणाम मरीचके भ्रूतिमे होता है। हाके इस धारणका विपाक भी उम मरीचके सम्बन्धमे विपच्यमान हा है। उम मन्वन्व जीवविपाकी धर्ममे भी यह हेतु धारण वन गया कि यह पुद्गलके सम्बन्धमे विपच्यमान है। अब जीव-विपाकी प्रकृतिवा धान मुता है जिनमे धारणका मन्वन्व ही है। जीवविपाकी प्रकृतियां उहे कहते हैं कि जिनका फल जीवमे ही जीमे ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और मन्वन्व इनका फल जीवमे ही है। किमी कर्मप्रकृतिके उदयमे जीवके मन्वन्व धारणको उदय है और इसके अनिरिक्त वेदनीयकी प्रकृतियां गोप्रकर्मकी प्रकृतियां जीमे तीर्थंशु मन्वन्व इनके उदयमे जीवमे कुछ न कुछ अंतर होता है। तो यह जीवविपाकी प्रकृतियां मन्वन्व जीवमे ही तो फल दे सकती हैं। तो कर्म जीवके मन्वन्वमे यह जीवविपाकी प्रकृतियां विपच्यमान हैं इस कारण जीवविपाकी प्रकृतियों मे भी हेतु धारण वन गया। कर्मका जीवमे कर्ममन्वन्वसे बद्ध होनेसे वह मूर्त माना गया है और मूर्तपनेका ही नाम यह पौदगलिकपना रसा गया है तो व्यवहारसे वधके कारण यह जीव मूर्त है और मूर्तपनेका ही नाम पौदगलिकता है। जो जीवविपाकी प्रकृतियोंका भी पुद्गलके सम्बन्धसे विपाक सिद्ध हो जाता है। तो कर्मवधको पौदग-लिक सिद्ध करनेके लिए जो पुद्गल सम्बन्धसे विपच्यमान हेतु दिया गया है वह हेतु समीचीन है और निर्दोष है, इन कारण इन अनुमानके हेतुको सद्योप नही कह सकते।

पूर्वनिभूत-स्मरणके निमित्तभूत कर्ममें पुद्गलसम्बन्धे सति विपच्यमान-
त्वात् हेतुकी अन्यापकताका आरंभ—अब यहाँ एक जिज्ञासा यह बनती है कि
जब कोई पुरुष पहिले अनुभव किए गए विषयका स्मरण करता है तो उस समयमें
उसे सुख भी होता है, कभी दुःख भी होता है। तो वहाँ सुख दुःख देने वाले जो कर्म
हैं उन कर्मोंमें तो यह हेतु नहीं पाया गया कि वह कर्म पुद्गलके सम्बन्धसे विपच्यमान
है याने जब किसी भोगे हुए सुखका स्मरण किया जाता है मान लो स्त्रीपुत्रादिक
जिनके नहीं हैं, गु र गए और कभी उनका ख्याल करते हैं तो उनके ख्यालसे वे
दुःख मानते हैं अथवा कभी सुख मानते हैं तो अब उस सुख दुःखमें निमित्त तो कर्म
है किंतु उसमें यह हेतु कहीं पाया गया कि पुद्गलके सम्बन्धसे विपच्यमान है तब
स्मरणके प्रसङ्गमें सुख दुःख देने वाले कर्ममें यह हेतु न पाया जानेसे इस हेतुमें पक्षा-
व्यापकत्व नामका दोष बराबर बना रहा और इस कारण यह हेतु साध्यको सिद्ध
नहीं कर सकता। तब उन कर्मोंको पौद्गलिक सिद्ध नहीं किया जा सकता है।

उत्प्रेरित हेतुमें अनेकान्तिक दोष बताने की आशङ्क का समाधान—
अब उक्त शङ्काका समाधान करते हैं कि यद्यपि पूर्व अनुभूत विषयके स्मरणके सबधमें
साक्षात् किसी नोकम बाह्य पुद्गलका सम्बन्ध नहीं है फिर भी स्मरण तो होता है
पूर्व अनुभूत विषयका और जिस समय अनुभूत किया गया था उस समय नोकर्म
आश्रयभूत वह विषय सन्निधानमें था। तो यो परम्परासे पुद्गलके सम्बन्ध द्वारा ही
उन कर्मोंका विपाक हुआ है जिस विपाकके समय वह स्मरण चल रहा है। जैसे
किसीको गुजरे हुए स्त्री पुत्रका स्मरण हो रहा है तो स्मरणके समयमें स्त्रीपुत्र विषय
रूपसे तो सम्बन्धित हैं और साथ ही उन स्त्रीपुत्रोंका स्मरण हो रहा है और जब
कभी उनका सन्निधान था व साक्षात् व्यवहार था तो वहाँ साक्षात् पुद्गल सम्बन्ध
था। तो यो परम्परामें पुद्गलके सम्बन्धसे ही वहाँ स्मरणके सम्बन्धमें कर्म विपच्य-
मान हो रहे हैं। ऐसा कोई भी कर्म नहीं है जो साक्षात् अथवा परम्परासे पुद्गलके
सम्बन्धके बिना विपच्यमान हो जाय। इसी कारण सभी कर्म पौद्गलिक ही कहलाते
हैं, क्योंकि वे सभीके सभी कर्म पुद्गलके सम्बन्धसे विपच्यमान होते हैं। जैसे कि धान्य
गलिक हैं, क्योंकि पुद्गलके सम्बन्धसे वे अपना विपाक उत्पन्न करते हैं। जैसे कि धान्य
आदिक पुद्गल हैं क्योंकि वे वर्षा, गर्मी, खाद आदिक पुद्गलके सम्बन्धसे विपच्यमान
हुआ करते हैं। यो कर्म पौद्गलिक हैं, वे पुद्गल विशेषके सम्बन्धी हैं यह बात विवाध
सिद्ध हो जाती है।

कर्मोंकी इष्टानिष्ट फलदान समर्थताकी सिद्धि—जिस प्रकार कर्मोंकी
पौद्गलिकता निर्वाध सिद्ध है उसी प्रकार वे कर्म इष्ट अनिष्ट फल देनेमें समर्थ हैं, यह
बात भी निर्वाध सिद्ध है। जब इष्ट कारणका व्यभिचार होता है अर्थात् देखे गए

कारणसे नियम नहीं रहता तब शुभ अथवा अशुभ फलका जो अनुभव है जो कि स्वसांभवदित है उसमें यह भिन्न होता है कि उस फलानुभवमें कोई अदृष्ट कारण है। जैसे अनेक पुरुष धनार्जनके लिए अथक परिश्रम करते हैं, इन्नेपर भी अधिक परिश्रम करने वाले नहीं लाभ पाते हैं और थोड़ा सा श्रम करने वाले, कुछ भी श्रम न करने वाले लाभ पाते हैं। तो यहाँ अदृष्ट कारणका व्यभिचार देखा गया है वही उद्यम एक किसानने किया, वही ही उद्यम दूसरे किसानने किया फिर भी एकके उद्यम कीट लग गए या अन्य बाघायें आ गयीं, उसकी फसल न बन सकी, दूसरेकी फसल कितनी ही गुणित हो गयी, तो अब कारण तो दोनोंने मही जुटाया, सिंचाई, खाद, श्रम आदिक समान हुए लेकिन उन दृष्ट कारणोंमें व्यभिचार आ गया। किसीका उद्यम सफल हुआ, किसीका नहीं, तो वहाँ जो एकको तो लाभ मिला, एकको हानि मिली, इसमें कारण जरूर है कुछ और वह है अदृष्ट कारण, क्योंकि देखे गए कारणोंमें तो भगपट गया। तो उसमें सिद्ध है कि कोई अदृष्ट कारण जरूर है। और वह अदृष्ट कारण जो कुछ भी समझा जाय बस उमें कोई किसी शब्दसे कहे, वही यहाँ कर्मरूपमें विवक्षित है। यह कर्म केवल जीवका भाव मात्र नहीं है, जीवके विभावको भावकर्म कहते हैं, पर जीवके भावकर्मका निमित्त पाकर जो पौदगलिक कारणाणु बर्गणाश्रोक वध होता है वह द्रव्यकर्म कहलाता है। द्रव्यकर्म जहाँ निमित्तरूप होता है, वहाँ जीवके विकार उत्पन्न होते हैं। तो यद्यपि वह कर्म अदृष्ट है, इन्द्रिय द्वारा शोचर नहीं है, लेकिन उन अदृष्ट कर्मोंके कारणसे ये शुभ अशुभ फल होते हैं सो यह शुभाशुभ फलका अनुभव द्रव्यकर्मोंका अस्तित्व सिद्ध करना है। बात युक्ति सिद्ध हो जाती है।

दृष्टान्तपूर्वक इष्टानिष्टफलान् नव द्वारं अदृष्टं कर्म न अस्तित्वव्युत्ति सिद्धि— जैसे अपनी अपनी आँख विसको देख-ी है? कोई अपनी आँखको देख नहीं सकता है आँखके द्वारा मीघा आँखको कोई नहीं देख पाता, तो अदृष्ट कहलाये ना एक चक्षु आदिक, लेकिन हमें जो वादरमें रूपका ज्ञान हो रहा है यह रूप है काला, पीला, नीला, अदृष्ट रूपका जो ज्ञान होता है यह ज्ञान अदृष्ट चक्षुको सिद्ध करता है कि है हमारी आँख, और लोग कहते भी हैं कि इस समय हमारी आँख ठीक काम कर रही है। कम दिखता है तो कहते हैं कि मेरी आँखमें दोष आ गया है। तो रूपका ज्ञान होना इस बातको सिद्ध कर देता है कि आँख है इस ही प्रकार इस लोकके शुभ अशुभ फल इस बातको सिद्ध कर देते हैं कि कोई अदृष्ट कर्म कारण है। इन्द्रिय केवल चक्षु ही अदृष्ट हो सो वान नहीं। सभी इन्द्रियाँ अपने आपके इन्द्रिय द्वारा ज्ञात हैं, अदृष्ट हैं। जैसे कि मोटेरूपमें यह दिखता है कि यह जीव है, किन्तु उस जित्नामें जिन परमाणुओंके मन्त्रन्त्रके निमित्तसे रसका ज्ञान होता है वह कहीं दृश्य है? जो दिख रहा है, जो छूनेमें आता है वह तो रसना नहीं। रसना इन्द्रिय उमें कहते हैं जिसके द्वारा रसा जाय। अब छुवा जा रहा, छूकर देखा रहे तो वह तो स्पर्शन हो गया। उसके

भीतर जो एक अवयवरूप परमाणु पुञ्ज है जिसकी जानकारीकी पद्धतिविलक्षण है उसे किसने देखा। वह स्वयं कैसे रसो जाय ? स्पर्शन इन्द्रियको लगे प्रत्यक्ष आँखो देखते हैं, यद्यपि यह सारा शरीर ही स्पर्शन इन्द्रिय है लेकिन जन परमाणु पुञ्जोकी कलामें यह बात पढी है कि अन्य पदार्थका स्पर्श जान जाय वह किसे दिखता है, कलामें यह बात पढी है कि हमारा शरीर गर्म है, तो कुछ अंग खुदका छुवे हाथको छुकर प्रथवा देख लो वही स्पर्शन इन्द्रिय वही परमाणु अपने आपका स्पर्शजान नहीं ले पाता है। जब किसी पुरुषको बुझार आया हो तो वह एक हाथसे दूसरे हाथको छुकर है। जब किसी पुरुषको बुझार आया हो तो वह एक हाथसे दूसरे हाथको छुकर बताता है कि हमारा शरीर गर्म है, तो कुछ अंग खुदका छुवे हाथको छुकर नही पाता। तो ये सब इन्द्रियाँ इस प्रकारसे अदृश्य सी हैं लेकिन उनका जो विषयजान है वह विषयजान इस बातको सिद्ध कर देता है कि इन्द्रियाँ हैं। वस्तुइन्द्रियका दृष्टान्त मुख्य है, क्योंकि वह स्पष्ट अदृष्ट है। लोग कभी अपनी आँखका गुण दोष जाननेके लिए ऐनामे देखते हैं और आँखो दिख जाता है तो आँखाने आँखको देख लिया क्या? नही देखा। किन्तु आँखका निमित्त पाकर दर्पणमें प्रतिबिम्ब हुआ और उस समय वह आँख दर्पणके प्रतिबिम्बको देख रही है, वह प्रतिबिम्ब आँखके अनुरूप है यह बात अवश्य है, लेकिन आँख तो सामनेके प्रतिबिम्बको निरखती है और उसे निरखकर अपनी आँखना, हाल जान लिया जाता है। तो जैसे वस्तु आदिक इन्द्रियाँ अदृश्य हैं फिर भी यह हेतु, रूपादिका ज्ञान और इनका अस्तित्व सिद्ध करता है। ये सब बातें कृपादिक ज्ञानोसे सिद्ध हो जाती हैं। इसी प्रकार जगतमें जो वे सब वैचित्र्य देखा जा रहा है कोई सुखी है कोई दुखी है, किसीकी बुद्धि कम है किसीकी बुद्धिविशेष है आदिक है कोई बूढ़ो, शरीर बाला है। किसीकी बुद्धि कम है किसीकी बुद्धिविशेष है आदिक अनेक प्रकारकी जो विचित्रतायें नजर आती हैं, आखिर जो भी विचित्रतायें होती हैं उनका कोई न कोई कारण अवश्य होता है। विषमता, विचित्रता, परिवर्तन ये सब कारण विना नही हुमा करते। तो लोकका जो वैचित्र्य है, इसका जो कारण है वही कर्म कहलाता है।

कर्मबन्धको अज्ञानहेतुवृत्ताके कथन— मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादिकपा-
 ययोगा बन्धहेतवः इमं सूत्रवचनके साथ अविरोध—यहाँ तक यह सिद्ध किया
 गया कि जैसे देवके उदयमें सूर्य देते हैं उन प्रकारसे पुन जीवके बंध आनेपर जो जीवमें
 और इष्ट अनिष्ट फल देनेमें समय हैं, ऐसा द्रव्य कर्मका उदय बंध चलता है। तो पौ
 र गादिक विकार उत्पन्न होते हैं उन प्रकारसे पुन जीवके बंध आनेपर जो जीवमें
 बंध वष अज्ञानहेतुके सिद्ध किया गया है। अज्ञानमें बंध होता है। मोहसहित अज्ञानसे
 बंध होता है। इस प्रकारको सुनकर शङ्काकार कहता है कि यदि हम तरह बंधको
 अज्ञानहेतुके सिद्ध किया जाय तब फिर सूत्रकारने जो बताया है कि मिथ्यादर्शन,
 अविरति, प्रमाद, कृपाय और योग ये हेतु हैं कर्मबन्धके तब तो हम सिद्धान्तके साथ
 विरोध हो जायगा। यहाँ तो यह रहे हैं कि अज्ञानसे बंध होता है और सूत्र में

बताया गया है कि मिथ्यादर्शन प्रादिक कारणोंमें उत्पन्न होता है तब तो इन दोनोंमें विशेष प्राधान्य। इस पापके उत्पन्न करते हैं कि उन दोनों कथनोंमें एक भी विरोध नहीं है। कारण यह है कि मूलजीमों जो बनाया गया है कि मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद, कपाय और योग ये चर्चने कारण हैं, ना में मनीमें मनी कप मीतार्थममवेत अज्ञानके अविनाभायी ही तो है। जिन जीवमें मप मभाव जग रहा है उन जीवमें अज्ञान भी है, फही बिलुप्त विरतीन ज्ञान है, कही जेमी सम्बन्धमें न अनारोम्य अज्ञान है तो कही किमी रागद्वेषके लगावमय अज्ञान है। आगिर कपायमय जीवमें जो अज्ञानभाव है वह, कपाय कारण है। यही बात मरणात्प जन्मकी मर्त्य स्थितियोंमें पटित होती है। जो मूलकारणके उन कथनमें भी ये दोनों बातें मिश्रित हो जाती हैं कि अज्ञानमें कर्मबन्ध होता है और कर्म इष्ट अनिष्ट फल इनमें मलय है।

इष्टानिष्टफलदानममर्थ कर्मोंके बंधक अज्ञानहेतुवन की सिद्धि—
कर्मोंकी पीद्वानिकताकी व फलके अस्तिन्वय सिद्ध करनेके लिए जो हेतु दिया गया है उसमें ही यहाँ सिद्ध होना है कि कर्म इष्टानिष्ट फल देनेमें ममर्थ हैं। इष्ट अनिष्ट फल देनेमें ममर्थताकी बात इष्टानिष्टानुमान हेतु द्वारा स्वयं ही सिद्ध हो जाती है। यदि यह कह दिया गया कि मिथ्यात्वम कर्मबन्ध होता है ना मिथ्यात्वका अर्थ है क्या ? मिथ्यादर्शन विरतीनज्ञान। विरतीनज्ञान किसको ज्ञान है जो जीव कपाय भावमें लगा है। तो कपायके साथ जो जग रहा अज्ञान है वही तो मिथ्यादर्शन में हुआ, उसमें ही बंध हो गया। अविरति भावमें कर्मबन्ध होगा है इसका अर्थ क्या है कि जो ५ पापोंका परिणामरूप भाव है, जहाँ ५ पापोंका त्याग नहीं किया जायका है उस पर रणाममें कर्मबन्ध होता है। यह मिथ्यादर्शनमें रहित भी हो सकता है और मिथ्यादर्शन किमी जीवके न रहा हो फिर भी अविरतभाव हो सकता है। पर प्रत्येक अविरत भावमें कपायके साथ अज्ञान भाव मिला हुआ है। भले ही सम्प्रतिष्ठिके अविरत परिणाममें मिथ्यात्व जीवा अज्ञान नहीं पडा है लेकिन इष्ट अनिष्ट विषयमें रागद्वेष नहीं है वहाँ अज्ञान परिणामन तो वहाँ ही जायगा। रागद्वेष परिणाम ज्ञान स्वरूप नहीं कहलाता, वह अज्ञान परिणाम ही है। तो उससे भी यह सिद्ध हुआ कि अज्ञानसे कर्मबन्ध होता है। यही बात प्रमाद और कपायके सम्बन्धमें जाननी चाहिए। वहाँ भी रागद्वेष है और वह है अज्ञानरूप भाव। वह मिथ्यादर्शनके सद्भावमें भी हो सकता है और मिथ्यादर्शनके बिना भी हो सकता है। किसी भी प्रकार हो, अज्ञान भाव वह कहलाता है तो उस अज्ञानसे भी बंध होनेकी ही बात सिद्ध होती है। योग भी मिथ्यादर्शन, अविरति आदिकके साथ रहता है। तो वह भी अज्ञानमें सम्बन्धित है कभी कोई विशुद्ध जीव हो, कपायरहित है, उपशान्तकपाय है क्षीणकपाय है, समोग-केवली है, उनके भी योग चलता है। लेकिन उस योगसे बंध नहीं बताया गया। ईर्ष्यापथ आश्रय जरूर होता है। तो वू कि ऐसा योग पहिले बंधका कारण था अत

अज्ञानसे कर्मबन्ध है और वह कर्म इष्टानिष्ट फल देनेमें समर्थ है । जो सूत्रकारके वचनमें भी यह सिद्ध होता है कि

ज्ञानकतत्त्व व कारकतत्त्वके वर्णनका संकेत—इस न्याय ग्रन्थमें दो प्रकार के विषय मुख्य तसे कहे गए हैं । एक तो ज्ञापक तत्त्वकी सिद्धि की है और उस ज्ञापकतत्त्वसे सम्बन्धित । इस ग्रन्थके ७ अध्यायोंमें ज्ञापक तत्त्वकी सिद्धि की है और उस ज्ञापकतत्त्वके द्वारा अर्थात् प्रमाणके द्वारा प्रमेय जाने होय तत्त्वका भी विवरण किया गया है । उसके पश्चात् हमारा कर्तव्य क्या है और अपने कल्याणके लिए हम कौसी दृष्टि बनायें इसको ध्वनित करने वाला यह कारक तत्त्वका प्रकरण चल रहा है । अष्टम परिच्छेदमें बताया है कि सिद्धियाँ दो प्रकारकी होती हैं—लौकिक और अलौकिक । लौकिक सिद्धि द्वैवसहित पुरुषार्थसे होती है । उस सम्बन्धमें कुछ लोग एकान्त कर रहे थे कि अर्थ सिद्धि द्वैवसे ही होती है । इस सम्बन्धमें आपत्ति सिद्ध किया गया कि द्वैवसहित पुरुषार्थसे सिद्धि होती है । मोक्ष सिद्धि अथवा अलोक सिद्धिके सम्बन्ध में यह बात है कि मुक्तिकी, शान्तिकी सिद्धि आत्मपौरुषसे होती है । उसमें यह शोभा कह सकते हैं कि आत्माके इस प्रकारके पौरुषका प्रारम्भ उस समय होता है जिस समय उपशम क्षयोपशम जैसी क्षीण हीन दशामें कर्मोंकी अवस्था प्राप्त हो । उसके पश्चात् फिर जो पौरुष चला तो उस पौरुषसे कर्मोंका और परिक्षय होता गया और पुनः पौरुषमें दृढि हुई । तो यो पौरुषकी मुख्यतासे अलौकिक सिद्धि होती है ।

पाप पुण्यके साधनका निर्णय—अष्टम परिच्छेदमें कथित दैवको पुण्य और पाप दो भागोंमें विभक्त किया है । जब नवम परिच्छेदमें इसकी चर्चा चली कि पाप किस तरह होता है और पुण्य किस तरह होता है, किन्हीका सिद्धान्त था कि दूसरे जीवोंमें दुःख पैदा हो उससे पाप होता है । तो इस एकान्तमें यह बताया गया था कि द,कटक आदिकके निमित्तसे दूसरे पुरुषोंको दुःख होता है तो क्या कटक आदिकको भी पाप लग जाना चाहिए ? अथवा अकषाय साधु सतके निमित्तसे कोई अज्ञानी दुःखी होता है अपने आपमें ईर्ष्याविष या किसी भी कारणसे अज्ञानसे दुःखी होते हैं तो क्या उस दूसरेके दुःखसे अकषाय साधुसंतको भी पाप लग जाना चाहिए ? तो ये दो आपत्तियाँ आती हैं अतएव यह नहीं कहा जा सकता कि दूसरे जीवमें दुःख होनेसे पापका बन्ध होता है । किन्ही दार्शनिकोंने कहा है कि पुण्य होता है दूसरोंमें सुख पैदा होनेसे, किन्तु यह एकान्त भी युक्तिसंगत नहीं है । यदि दूसरेमें सुख हो सकेनेसे पुण्य हो सकता होगा तो दुःख आदिक अ न पदार्थोंके सम्बन्धसे दूसरेको सुख होता है तो उन दुःखादिकको भी पुण्यका हो जाना चाहिए । अथवा अकषाय साधु सतके सान्निध्यसे अनेक जीवोंको सुख होता है तो उस सुखके कारण सान्निध्यसे अनेक जीवोंको पुण्यसे लिपट जाना चाहिए ? अरे साधुसंत तो कर्मोंका परिक्षण -

हुए मोक्ष मार्गमें बढ़ा करते हैं। किन्हीं दार्शनिकोंका यह सिद्धान्त हुआ कि स्वयं को दुःख देनेसे पुण्यका वध होता है। जैसे कोई अपने मनको तपस्वरूपमें सम्यक्में लगाता है, उपवास आदिक करता है, दुःख हुआ ना, उससे पुण्य होता है तो इस धारणा वालोंके मतमें यह आपत्ति आती है कि फिर तो वीतराग मुनि सत भी बड़े उपसर्ग, कायक्लेशके वीच रहते हैं तो उन्हें भी क्या पुण्य हो जाना चाहिए ? अरे वे तो कर्मों का क्षय करनेपर तुले हुए हैं। किन्हीं दार्शनिकोंका यह सिद्धान्त बना कि स्वयंको यदि सुख दिया जाय तो उससे पापवध होता है। जैसे राग मोहके सुखसे सुखी होने वाले लोग पाप परिणाम करते हैं तो स्वयंके सुखसे पाप होता है इस एकान्तमें यह बाधा आती है कि कोई ज्ञानी सत विद्वान् मुनि ही और वह तत्त्वज्ञानसे प्रसन्न रहता हो तो वह भी पापसे लिपट जायगा। तो पाप पुण्यके साधनपर अनेक विवद चले। वहाँ सबका निराकरण करते हुए यह सिद्धान्त स्थापित किया कि यदि विशुद्धिका अंगभूत है वह स्वयंका सुख दुःख तो उससे पुण्य वध होता है। यदि सक्नेशका अंगभूत है वह सुख दुःख चाहे स्वमें हुआ हो या परमें उससे पाप होता है।

मोहमहित अज्ञानमें कर्मबन्ध होनेका निर्णय—पाप पुण्यकी चर्चा करनेके बाद यह जिज्ञासा होना स्वाभाविक है कि पाप पुण्यका वध होता किस तरह है ? पाप पुण्य दोनों ही हेय हैं, कर्म हैं कर्मके बन्धकी चर्चा इस दशम परिच्छेदमें बन रही है। इस प्रसंगमें किन्हीं दार्शनिकोंका यह सिद्धान्त बना कि अज्ञानसे बन्ध होना निश्चिन्त है। तो उस एकान्तमें यह बात दर्शायी गयी उन एकान्तवादियोंके प्रति कि फिर तो कभी कोई केवली मुक्त हो ही न सकेगा, क्योंकि क्षेय पदार्थ अनन्त हैं और किसी भी अयोगीको अर्थात् ससारी प्राणियोंको समस्त क्षेयोंके जाननेका अवसर हीन मिल पायगा क्योंकि उसका कोई प्रमाण प्रत्यक्ष अनुमान आगम आदिक समस्त विशेष क्षेय तत्त्वोंको जाननेमें समर्थ नहीं है। मोक्षके सम्बन्धमें दार्शनिकोंका सिद्धान्त बना कि थोड़े ज्ञानसे मोक्ष होता है। तो वहाँ भी यह आपत्ति आती है कि थोड़ा ज्ञान हो मगर अज्ञान तो बहुत है। तब अज्ञानसे बन्ध हुआ फिर मोक्ष प्रवस्था कैसे बनी ? आदिक अनेक शङ्का समाधानके बाद अन्तमें यह सिद्धान्त स्थापित हुआ कि मोहसहित अज्ञान से विशिष्ट कर्मबन्ध होता है किन्तु मोहरहित ज्ञानसे कर्मबन्ध नहीं होता। यह मोहसहित अज्ञान अनेक कक्षाओंमें, अनेक परिस्थितियोंमें उपलब्ध होता है। कहीं मिथ्यात्व महित अज्ञान है तो वहाँ विशिष्ट कर्मबन्ध होता है, ससार बर्द्धक जन्म मरण की परम्परा कराने वाला कर्मबन्ध होता है। कहीं मिथ्यात्वरहित स्थिति है, किन्तु अभी भी रागद्वेष हैं तो उस स्थितिके अज्ञानसे कर्मबन्ध होता है पर मिथ्यात्व न रहने के कारण जन्म मरणकी परम्परा बढ़ाते रहने वाले बन्ध नहीं हैं, पर कर्मबन्ध है क्योंकि अज्ञानका सद्भाव है। जहाँ तक रागद्वेष भाव होता है वहाँ तक वधका हेतुभूत अज्ञान माना गया है, क्योंकि रागद्वेष परिणाम स्वयं अज्ञानरूप हैं। जहाँ मोह नष्ट

हो जाता है वहाँ कर्मबन्ध नहीं होता। उपशान्त कषाय क्षणिकषाय गुण स्थानमें जब कि अज्ञान है, केवल ज्ञान न होने तक ज्ञानकी कमी रहती है लेकिन उस अज्ञानसे कर्म बन्ध नहीं होता, केवल साता वेदवीथका ईयथिथ आश्रव होता है। ईयथिथ आश्रवका निर्यात अर्थ है आया और गया वह दो-समय तक नहीं रह पाता। यो यह सिद्धांत निर्यात आ कि मोहसहित ही अज्ञानसे विशिष्ट कर्मबन्ध है। बीवमोह अज्ञानसे कर्मबन्ध नहीं है-।

मोक्षके साधनका निणय — अब मोक्ष प्रकरणकी बात सुनो! जिसका शब्द साधनके बाद निकर्षरूपमें अभी निर्यात हुआ। स्तोक तत्त्वज्ञानसे जो कि मोहनीयके रूपमें है उससे यह जीव मोक्ष प्राप्त करेगा क्योंकि मोहके क्षयके अभावमें कर्मबन्धकी वार सिद्धकी गई है। थोडा तत्त्वज्ञान हो उससे ही मोक्ष हो गया ऐसी वार नहीं कही जा रही, किन्तु उस थोड़े तत्त्वज्ञानसे यह अशक्य मोक्ष प्राप्त कैसेगा उसका मोक्ष निकट है। स्तोक तत्त्वज्ञान मोक्षमार्ग है, स्वय मोक्षस्वरूप नहीं है। जहाँ बहुत ऊँचा श्रुतज्ञान है जो कि क्षायोयशमिक भावरूप है वह भी केवलज्ञानकी अपेक्षासे स्तोक कहलाता है। यद्यपि उत्कृष्ट श्रुतज्ञानका त्रिषय विशेष व्यक्ति कर करके नहीं जाना प्रथवा उसे और एक-एक पदार्थको स्पष्ट नहीं जान सके, अतएव उत्कृष्ट श्रुतज्ञान भी तीन लोको नीन कालके पदार्थको विशेष नहीं जान सके, अतएव उत्कृष्ट श्रुतज्ञान भी केवल ज्ञानके समस्त स्तोक है। तो ऐसे थोड़े तत्त्वज्ञानसे भी मोक्षमार्ग चलता है और मोक्षकी सिद्धि होती है और साक्षात् मोक्षकी सिद्धि अर्हन्त्य अवस्थाकी प्राप्ति तो अदमस्थ बीतरागके अन्तिम समयमें होने वाले उन उत्कृष्ट श्रुतज्ञानसे होती है। अदमस्थ बीतराग कहते हैं क्षीणमोह गुणस्थानमें जो उत्कृष्ट श्रुतज्ञानसे होती है। स्थानवर्ती जीव भी अदमस्थ बीतराग है परन्तु उपशान्त कषायके मुक्ति नहीं होती। कषायके प्रकट हो जानेसे उसको नीचे गुणस्थानमें गिरना होता है। तो क्षीणकषाय नामके अदमस्थ बीतरागके अन्तिम समयमें जो उत्कृष्ट श्रुतज्ञान है उससे साक्षात् केवल्य अर्हत्यरूप मोक्षकी सिद्धि होती है। यह मोहसहित थोडा ज्ञान सम्यग्दृष्टिसे लेकर १० वें गुणस्थान तक है। कही मिथ्यात्व सहित थोडा ज्ञान ३ और ऊपर मिथ्यात्व नहीं रहा फिर भी थोडा ज्ञान है तो सूक्ष्म सास्पराय नामक १० वें गुणस्थान पर्यन्त तो बन्ध बताया ही गया है। तो यों मोहसहित थोड़े ही ज्ञानसे कर्मबन्ध होता है, यह सिद्ध होता है।

बन्धसाधनसे हटकर मोक्षसाधनमें लगनेका सदेश—इस प्रसङ्गमें मुख्यतासे दो बातें सिद्ध की गई हैं कि मोहसहित अज्ञानसे कर्मबन्ध है और मोहसहित स्तोकज्ञानसे मोक्षकी सिद्धि होती है। तो सिद्धियोंके साधन बतानेके बाद अलौकिक सिद्धिकी साधना बतानेमें उद्देश्यकी पूर्ति है, ऐसा जानकर प्रसङ्गमें मोक्ष और

मोक्षमार्गके साधनकी बात कही गई है। जिस मोहके दूर होनेसे थोड़ेसे तत्त्वज्ञानसे मोक्षकी सिद्धि बताई गई है वह मोह दूर होता है वस्तुस्वरूपके ज्ञानसे। वस्तुस्वरूपके ज्ञानके लिए पूर्व ७ परिच्छेदोंमें ज्ञापकतत्त्व और ज्ञेयतत्त्वका शङ्कासमाधानपूर्वक भली प्रकार विवेचन किया गया है। और यहाँ कारक तत्त्वके सम्बन्धमें यह स्पष्ट कर दिया गया कि मोहसहित अज्ञानसे कर्मबन्ध होता है और मोहरहित तत्त्वज्ञानसे मोक्ष होता है। इस कारण कल्याण चाहने वाले पुरुषोंको मोह नष्ट करनेका उपाय बनाना चाहिये।



आत्मसाक्षात्कार-प्रवचन

[द्वादश भाग]

मत्यात्मयोगी न्यायतीर्थं पूज्य श्री १०५ भुल्लक मनोहरजी वर्णी सहजानन्दजी महाराज
प्रवक्ता .

कामादिप्रभवश्चिन्न कर्मबन्धानुरूपतः ।
तच्च कर्म स्वहेतुभ्यो जीवास्ते शुद्धयशुद्धितः ॥ ६६ ॥

समोह अज्ञानकी कर्मबन्धहेतुताकी सिद्धिके अवसरमे शकाकारकी एक लुठ आशकाके निराकरणका उपक्रम—इस कारिकासे पहिले ३ कारिकाओमे तर्क वितर्क पूर्वक पुण्य पाप कर्मका बन्ध कसे होता है इसका वर्णन किया था और निष्कर्ष यह निकला था कि मोहसहित अज्ञानसे कर्म बंध होता है । इस प्रसङ्गके सुनकर एक शकाकार यह शका कर रहा है कि यह बात भी हम मानलें कि पुण्य पाप कर्मका बंध प्राणियोंको काम इच्छा आदिक दोष वाले मोहकी आदतसे सहित अज्ञानसे हुआ करता है और वे शुभ अशुभ फलके अनुभवमे निमित्त भी होते हैं । लेकिन ये वास्तविक दसायें भवसृष्टियाँ ये सब किसी एक महेश्वरके निमित्तसे हुई हैं, इस भावसंसारकी सृष्टिका प्रधान कारण अन्य कुछ नहीं है । इस आशकाके निमित्तसे निराकरण इस कारिकामे किया गया है । कारिकाका अर्थ है कि कामादिक विभाव जो नानारूप परिणाम रहे हैं वे कर्मबन्धके कारणसे परिणाम रहे हैं और जिस कर्मका निमित्त पाकर ये सामाजिक भाव बनते हैं । यह सब एक परम्परा चलती जा रही है फिर भी विक परिणामोंके कारण बनते हैं । कुछ नहीं हो पाते हैं । तो जीवोंमे इस ही प्रकारकी भव्यता है जिससे भव्य जीव तो इन सब सङ्कटोंसे मुक्त हो सकते हैं । इन कामादिक विभावसंसार महेश्वरकृत नहीं हैं । अभव्य जीव इन सब सङ्कटोंसे मुक्त नहीं हो पाते, तो कर्मविपाकके कारणसे कामादिक भाव होते हैं । इन कामादिक विभावसंसार महेश्वरकृत नहीं हैं । काम राग द्वेष सुख दुःख आदि कार्य एकस्वभावी महेश्वर द्वारा कृत

नहीं है इसका अनुमान प्रयोग द्वारा समर्थन—इसका साधक अनुमान प्रयोग है कि यह विचित्र भाव ससार एक स्वभाव वाले ईश्वरके द्वारा किए गए नहीं हैं, क्यों कि ये कार्य सुख दुःख आदिक नाना प्रकारके हैं। जो जो नाना प्रकारके कार्य होत हैं, जिनमे कार्यकी विचित्रता होती है वे वे सब किसी-भी एक स्वभाव वाले कारणके द्वारा किए गए नहीं होते। जैसे कि अनेक प्रकारके अनाजोंके अकुर हैं ये विचित्र कार्य हैं वे सब भिन्न-भिन्न धान्यादिक बीजोंके कारणसे हैं तो इस प्रकार सुख दुःखादिक जो नाना प्रकारके कार्य हैं वे सब अनेक कारणसे हैं, एक स्वभाव वाले ईश्वरके द्वारा किए गए नहीं हैं। यहाँ हेतु दिया गया है कि कार्य वू कि सुख दुःखादिक नाना हैं और नाना कार्य जहाँ होते हैं वहाँ यह समझना चाहिए कि एक स्वभाव वाले कारणसे नहीं होते। तो हेतु निर्दोष है क्योंकि साध्यके अभावमे साधनका न हो यत्ना इस बातको सिद्ध करने वाला प्रमाण है अर्थात् अनेक कारणोंके बिना अनेक प्रकारके कार्य न हो सकनेकी बात लोकमे स्पष्टतया देखी जाती है—। कारण, यदे एकस्व हो तो वहाँ नाना कार्य न दीखेंगे। जैसे कि केवल एक धानके गी न ही बोये गए हो तो वहाँ गेहूँ, मसूर, चना आदिक नाना अकुर न बन सकेंगे। इससे सिद्ध है कि यहाँ भी जो रागद्वेषादिक विचित्र अनेक कार्य देखे जा रहे हैं वे सब एक स्वभाव वाले ईश्वरके द्वारा किए गए नहीं हैं। हेतुकी प्रमाणता तो विपक्षमे-वाचा आये उमसे हुआ करती है। तो यहाँ साध्य है विचित्रके हेतु द्वारा सिद्ध क्रिया जाने वाला एक स्वभावके कारण द्वारा कृत होनेका प्रतिषेध सो उसके अभावमे एकस्वभावी कारण द्वारा कृत होना बनता है। सो जहाँ केवल एक ही कारण है वहाँ जंत्र देखा जा रहा है कि अनेक प्रकारके कार्य नहीं हो पा रहे तो इस प्रमाणसे यह सिद्ध हो जाता है कि अनेक प्रकारके जो कार्य हो रहे हैं ये एक स्वभाव द्वारा कृत नहीं हो सकते

महेश्वरकी एकस्वभावताका विवरण—यहाँ महेश्वरको एक स्वभाववाला माना गया है और मानना ही चाहिए, क्योंकि विरोध और विचित्रताये उपाधि होनेपर ही सम्भव होते हैं। और जो उपाधितहित जीव हो वह कभी महेश्वर-ईश्वर प्रभु परमात्मा नहीं हो सकता। ससारी प्राणी नाना प्रकारके विभाव भावोंको लिए हुए हैं उत्तरी वहाँ नाना प्रकृतियाँ पढ़ गई हैं। तो वे प्रभु नहीं कहला सकते। यदि एक अपने विशुद्ध स्वभावसे चिन गया हो कोई, तो उसे ईश्वर या प्रभु कैसे कहा जा सकेगा ? प्रभुका स्वरूप है अपने विशुद्ध परिणाममें बर्तते रहना, शुद्ध ज्ञान, शुद्ध दर्शन, शुद्ध आनन्द, शुद्ध शक्ति इसका विलास है प्रभुमें, वह अनेक प्राणियोंके प्रति कुछ करने और भुगानेका भाव रखता हो या इन दुःखोंकी आदत हो तो वहाँ फिर शुद्ध आनन्द नहीं रह सकता। नाना प्रकारके दुःख और सुख, साधमे, नलेंगे और जहाँ इतने विकल्प हो वहाँ प्रभुता कैसे ? विकल्प ही सार है और विकल्प ही बन्ध तो प्रभु एकस्वभाव है, शुद्ध प्रकृति है उसके अनुसार ही शुद्ध परिणाम होता है।

प्रभुताका स्वरूप है, ऐसा माने बिना कोई प्रभुताकी सिद्धि न कर सकेगा। जो प्रभु-
 एकस्वभाव वाले हैं, और शङ्काकारने तो महेश्वरको अपरिणामी मानकर एकस्वभाव
 वाना मान लिया है। तो भला बतलाओ ! ऐसे एकस्वभाव वाले ईश्वरके द्वारा कुछ
 कुछ रागद्वेषादिक कैसे किए जा सकेंगे। ये विचित्र कार्य भी बनते रहें और एक
 स्वरूप वाले कारणके द्वारा किये जाते रहे यह सम्भावना कभी भी नहीं हो सकती।
 एक कारणसे विचित्र कार्यद्वेने यह बात सम्भव नहीं हो सकती। यदि कार्यसे विचित्र-
 मता है तो समझना चाहिए कि कारण भी अनेक हैं अथवा अनेक-स्वभाव वाला
 कारण है। एक स्वभाव वाले कारणके द्वारा कार्य वैचित्र्य नहीं बन सकता अन्यथा
 एक स्वभावता ही समाप्त हो जायगी।

काना देक के साथ कार्यवैचित्र्य है। की व्यभिचारिताका प्रतिपादन—
 शङ्काकारका यहाँ कहता है कि 'वैचित्र्यात्' यह हेतु काल आदिक पदार्थके साथ व्य-
 भिचारी हो जाता है अर्थात् एक स्वभाववान होनेपर भी कालके कारणसे विचित्र
 कार्य देखा जाता है। नया बना, पुराना मिटा, किंतनी तरहके पदार्थमें परिणामन
 चलते हैं और वे सब परिणामन चल रहे हैं कालके निमित्तसे। तब यह हेतु भी व्य-
 भिचरित हो गया कि जो विचित्र कार्य होते हैं वे सब एक स्वभाव वाले कारण
 के द्वारा किये गए नहीं होते। तो प्रतिसमयके परिणामन चलते रहते हैं और वह सब
 प्रत्येक पदार्थ कर्म, जैसे नवीन और पुरानी परिणतियोंमें चलते रहते हैं और वह सब
 चल रहा काल अव्ययी कृपा वे। समय न गुजरे तो ये परिणतियाँ बने कहसि ?
 तो कालके साथ यह हेतु व्यभिचरित होता है, इस कारण एक स्वभाव वाले ईश्वरके
 द्वारा किए गये नहीं हैं।

उक्त व्यभिचरिताका निराकरण करते हुए शङ्काका समाधान—
 उक्त शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि प्रकृत हेतुमें दोष नहीं आ सकता। कालके साथ
 जो यह बात बताई गई है कि काल एक स्वभाव वाला है और कार्य उससे नाचा
 प्रकारके होते हैं सो बात असिद्ध है कालमें स्वभाव वही एकता कहा गया है। काल भी
 नाना स्वभाव वाला है। एक स्वभाव वाला तो सर्वथा उसको कहा गया है। शङ्काकार
 के सिद्धान्तमें कि जो अपरिणामी हो। अगर कोई परिणामन कर रहा है पदार्थ तो
 अपने भाग्य उसमें नानापन आयगा। परिणामन बनता है और जितना परिणामन है
 पर्याय दृष्टिमें वह अनेक स्वभाव है। तो जो अपरिणामी पदार्थ एक स्वभाव
 वाला कैसे कहा जायगा ? इसी दृष्टिको रख करके शङ्काकारने अपरिणामी माना है
 उसे एक स्वभाव वाला स्वीकार किया है। तो जो अपरिणामी पदार्थ ही उसमें अर्थ
 किया किसी भी प्रकार सम्भव नहीं हो सकती। दूसरी ओरसे यह देख कि परिणामी
 मानकर अगर एक स्वभाव वाला स्वीकार किया जाता है अर्थात् परिणामी पर्याय

है और वही सर्वस्व है, एक समयमें जो पर्याप्त है वह पूर्वापर निरपेक्ष है, उसका कोई आगे पीछे अन्वय नहीं है, वही परिपूर्ण है, तो जब एक समयकी परिणतिको ही परिपूर्ण पदार्थ मान लिया तो वह भी अपरिणामी कहा जा सकता है। इस दृष्टिको रख कर यदि सर्वथा क्षणिक स्वीकार किया जाता है तो वहाँ भी अर्थक्रिया नहीं बन सकती। तात्पर्य यह है कि कारण यदि अपरिणामी है चाहे मर्त्या निरय ध्रुव मान कर अपरिणामी माना हो या सर्वथा क्षणिक मानकर एक समयकी मर्त्याको सर्वस्व मानकर अपरिणामी माना हो, अपरिणामीमें मर्त्या अर्थक्रिया सम्भव नहीं है और वस्तुका लक्षण ही अर्थक्रिया है। जब अर्थक्रिया सम्भव नहीं होती तो वस्तुका मद्भाव भी नहीं बन सकता। न तो कारणमें अर्थक्रिया रहती और न कार्यमें अर्थक्रिया रहती। अर्थक्रियाके मायने है उसका परिणामन होना, कार्य होना, अस्तित्व बनना और उमने लोकव्यवहारकी बात भी सिद्ध न होना। मो न वस्तुत्व रहेगा और न एक स्वभाव वाले कारणके द्वारा किया गया कुछ बन सकेगा।

सत्त्वकी अर्थक्रियासे व्याप्तिका प्रतिपादन—यहाँ शङ्काकार कहता है कि सत्त्वकी अर्थक्रियाके साथ व्याप्ति बनाना असिद्ध है। जो यह सिद्धान्त स्वीकार किया गया है कि सत्त्वका लक्षण अर्थक्रिया है। जहाँ अर्थक्रिया न पाई जाय वहाँ सत्त्व ही न समझना चाहिए। सो यह बात सिद्ध नहीं होनी, क्योंकि अर्थक्रियाके साथ सत्त्वकी व्याप्ति ही नहीं बनती। ऐसी व्याप्ति न हो सकेगी कि जहाँ जहाँ अर्थक्रिया हो सो सत्त्व है और जहाँ अर्थक्रिया न हो वहाँ सत्त्व नहीं है। इस व्याप्तिको सिद्ध नहीं किया जा सकता और जब सिद्ध न अविनाभाव हुआ तो यह कहना कि तू कि अपरिणामी है, काल एक स्वभाव वाला है काल, इस कारण उसकी अर्थक्रिया नहीं बनती, यह बात कहकर फिर यह सिद्ध करना कि क्रियावैचित्र्य हेतुका काल आदिकके साथ व्यभिचार नहीं आता, ये सब मनोरथ सिद्ध न हो सकेगे। इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि सत्त्वमें अर्थक्रियाके साथ व्याप्ति असिद्ध है, यह कथन ठीक नहीं है क्योंकि देखा जा रहा है कि जो अर्थक्रियासे रहित हो उसका सत्त्व नहीं होता। आकाश पुष्प, खरगोशके सींग आदिकमें अर्थक्रिया कहाँ है उनका कोई काम ही नहीं, कोई परिणामन ही नहीं, तो वह सत्त्व कहाँ है ? असत् ही तो है ! तो अर्थक्रियासे जो रहित हो उसमें आप असत्त्व ही पायेंगे इसलिए अर्थक्रियाके साथ सत्त्वकी व्याप्ति सिद्ध होती है।

असत्त्वमें अमदितिप्रत्ययकारणता होनेसे अमत्त्वमें अर्थ क्रियाकी सिद्धि करके शङ्काकारका सत्त्वकी अर्थक्रियामें व्याप्ति होनेका विघात करनेका प्रयत्न और उसका निराकरण—शङ्काकार कहता है कि असत् होनेपर भी खरगोशके सींग आदिक असत् हैं, इस प्रकारके ज्ञान करानेरूप अर्थक्रियाका करने वाला तो बन ही गया याने आकाशका फूलके बाबत इतना ज्ञान तो हो रहा है कि आकाश का फूल असत् है। तो असत् है, इस प्रकारका ज्ञान होना यह भी तो एक अर्थक्रिया है

और असत् रूपसे अपना ज्ञान करा देनेकी अर्थक्रिया जब असत्मे पाई गई तब अर्थक्रिया की सत्त्वसे व्याप्ति तो न रह सकेगी। अर्थक्रिया नो असत्मे भी पहुच गई। समाधान में कहते हैं कि इस तरह शङ्कित न होना चाहिए, क्योंकि व्याप्य अर्थक्रिया सत् व्याप्यमे निष्ठ हो अथवा असत् व्याप्यमे निष्ठ हो तो भी असत् व्याप्यका अभाव होनेपर व्यापकके सद्भावका अविरोध है। प्रकृत बातको देखिये। यहाँ व्यापक है अर्थक्रिया और अर्थक्रिया सत्त्वमे पाई गई और असत्त्वमें पाई गई। जैसे कि अभी शङ्काकार कह रहा है उसके अनुसार बात कही जा रही है लेकिन असत् तो असत् ही है। सत्त्वमें अर्थक्रिया पाई जा रही है यह व्याप्ति तो असिद्ध नहीं हुई। अथवा इसे दूसरी तरहसे समझिये कि एक जगह भी व्यापकके अवयवभूत व्याप्यमें यदि व्यापक रूप रूढ़ जाता है तो उस व्यापककी व्याप्यके साथ व्याप्ति अखण्डित हो जाती है। यदि व्यापकको हम व्याप्यमे सब प्रदेशोमे ही निरखनेका आग्रह रखे तब तो किसी भी अनुमानमे व्याप्ति सिद्ध न हो सकेगी। अग्नि और धूमकी व्याप्ति मानी गई है। जहाँ अग्नि है वहाँ धूम वहाँ अग्नि होती है जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धूम नहीं होता। यह व्याप्ति सबको सममत है, लेकिन यहाँ भी कोई यो कहने लगे कि धूम पूरी अग्निमें तो नहीं दीखता, वहाँ अग्नि के ऊपरी कोनोपर या कहीं पाया जाता है या जहाँ अग्नि है वहाँ धूम कहाँ है? अग्निसे ही तो धूम निकला, तो धूमके रहनेकी जगह और है अग्निके रहनेकी जगह और है। तो यहाँ भी धूम अग्निके बिना रह गया व्यापक व्याप्यकी व्याप्ति ही भी न बनेगा। यो तो समस्त अनुमानोका उच्छेद किया जा सकता है। तब तो निष्कर्ष यह निकलना चाहिए कि व्यापकके अवयवभूत व्याप्यमें यदि व्यापक रूप प्रकृत ही है, व्यापकता सिद्ध होती है तो वह व्याप्ति अखण्डित रूपसे प्रसिद्ध समझना चाहिये।

क्रम न योगपद्य दोनों प्रकारमे अर्थ क्रियाकी व्याप्ति न तो क्रमसे सिद्ध होती है न युगपत् सिद्ध होती है किसी भी जगह व्यापकके अवयवभूतमें भी सही, पर अर्थ क्रिया तो सिद्ध ही न होगी, क्योंकि न उसका बनाव क्रमसे है न उसका बनाव एक साथ हो सकता है। इस शङ्काके उत्तरमे कहते हैं कि अर्थक्रिया तो अन्य ढंगसे ही नहीं सकती, वह तो क्रमसे होगी, युगपत् होगी। अर्थक्रियाकी प्रकृति ही, यों ही उसकी सम्भूति ही इस प्रकार है कि क्रमसे भी होगी और युगपत् भी होगी शङ्काकार कहता है कि देखिये ! कोई एक पदार्थ एक ही अर्थक्रियाका तो सम्पादन करेगा तो एक पदार्थ जब एक ही अर्थ क्रियाका सम्पादन करेगा, एक पदार्थ जब एक ही अर्थ क्रियाको उत्पन्न कर सकता है तो उसमे क्रम भी कहाँ रहा ? और, योगपद्य भी कहाँ रहा, क्योंकि क्रम और योगपद्य तो वहाँ माना जायगा जहाँ अनेक क्रियाओंको विषय किया जा रहा हो। जहाँ कार्य अनेक हो वहाँ कह सकते कि ये क्रमसे हो रहे हैं, जहाँ

कार्य अनेक हो वहाँ कह सकते कि ये सब एक साथ हो रहे हैं किन्तु जब एक वस्तु एक ही अर्थ क्रियाको उत्पन्न करती है तो उस एकमे क्रम क्या और योगपद्य क्या ? तो यो एक ही अर्थ क्रियाके साथ न तो क्रम बन सकता न योगपद्य बन सकता । तो फिर अर्थक्रियाकी व्याप्ति क्रममे भी न रही, योगपद्य भी न रही तो इसका निष्कर्ष यह है कि अर्थ क्रिया होती ही नहीं, सत्त्वके साथ अर्थक्रिया व्यापक ही नहीं है ।

वस्तुमे अनेक अर्थक्रिया होनेके क्रम व योगपद्य दोनो प्रक ७से अर्थ क्रिया होनेका प्रतिपादन करते हुए उक्त शङ्काका समाधान—उक्त शङ्काके समाधानमे कहते हैं कि ऐसी शङ्का करना यो निरर्थक है कि एक ही अर्थ क्रियाको उत्पन्न करने वाली वस्तु है नहीं । वस्तुमे अनेक अर्थक्रियायें होती हैं । शकाका आधार ही कुछ नहीं है । शकाकारने अपनी शकाका यह आधार बनाया था कि एक पदार्थ एक ही अर्थक्रियाको करता है पर बात यो है ही नहीं । पदार्थमे अनेक अर्थक्रियायें होती हैं, एक ही अर्थक्रियाको करने वाली वस्तु सम्भव ही नहीं है । देखिये । सभी पदार्थ अपनी बाह्य अर्थक्रियाको कर रहे हैं, याने जो प्रकट उनका काम है उस अर्थक्रियाको वे कर रहे हैं और इस तरह कोई यो समझे कि देखो पदार्थने एक अर्थक्रिया को ही तो की लेकिन एक ही अर्थक्रिया वहाँ नहीं है । वस्तु बाह्यमे अर्थक्रिया कर रहा है और उसे एक मान भी लो लेकिन प्रत्येक पदार्थ अंतरङ्ग अर्थक्रियाको भी अवश्य कर रहा है । यह क्या ? अंतरङ्ग अपने स्वरूपका ज्ञान करानेरूप अर्थक्रियाके कराने वाले हैं समस्त पदार्थ । तो आप देख लीजिए कि अपने अंतरङ्ग स्वरूपका ज्ञान करानेरूप अर्थक्रियाको भी प्रत्येक पदार्थ कर रहा है, तब एक अर्थक्रिया तो न रही, वे अनेक हो गई । यदि इस तरह अंतरङ्ग अपना ज्ञान करानेरूप अर्थक्रियाका कारण उस पदार्थमे न माना जायगा तो योगी पुरुषके असर्वज्ञताका प्रसंग आ जायगा, क्योंकि पदार्थमे अब प्रमेयत्वकी अर्थक्रिया तो मानी नहीं जा रही । केवल एक बाह्य अर्थक्रिया ही माना जा रहा शकाकारके मतमे । तो जब पदार्थमे अपना ज्ञान करानेरूप अर्थक्रिया न मानी जायगी तो कोई सर्वज्ञ ही नहीं हो सकता, कैसे जाने ? बाह्य पदार्थ या कोई भी पदार्थ अपने ज्ञान करानेरूप अर्थक्रियाको तो कर ही नहीं रहा । तो यो एक पदार्थकी अनेक क्रिया न मानने पर योगीमे असर्वज्ञताकी आपत्ति आ जायगी ।

पदार्थमे अनेक स्वकीय अर्थक्रिया होनेका द्वितीय प्रकारसे समर्थन—पदार्थमे अनेक अर्थक्रियाओके वास्तव और भी सुनो, पदार्थ अनेक क्षणोमे स्थित रहता है, क्योंकि वह सत् है । जो सत् होता है, वह स्वतः सिद्ध होता है । तो जब पदार्थ शाश्वत् है, अनेक क्षणोमे रहा करता है तो उनमें क्रमसे भी अर्थक्रिया करनेकी बात सिद्ध होती है, और एक साथ भी अनेक कार्योंके करनेकी बात सिद्ध होती है । पदार्थ शाश्वत् है और कदाचित् इसी आग्रहको भी पकड़ ले कोई कि एक पदार्थ एक अर्थ-

किं ग. करता है जो उसमें एक समूह में एक अर्थ क्रिया की दूसरे समय में दूसरी क्रिया की
 तो उस पदार्थ में कर्मसे अनेक अर्थ क्रियाओं के साथ व्याप्ति तो बन गई। पदार्थ एक है
 और वह प्रतिसमय अपना परिणामन करता भला जो रहा है, तो उस पदार्थ के अनेक
 परिणामों के साथ कर्मसे व्याप्ति नहीं है और पदार्थों में अनेक परिणामों की व्याप्ति
 एक साथ भी उस पदार्थ से पर्याप्त नहीं है तो अनेक परिणामों की व्याप्ति
 किया जा रहा है वहाँ कर्मसे भी और कर्मसे भी वह अनेक कारणों की व्याप्ति
 यह सिद्ध हो जाता है। एक ही कारण पदार्थ रहता हो यह बात तो नहीं मानी गई है
 और नहीं भी अतीति होती है कि कोई भी सत् केवल एक ही कारण रहता हो।
 तो अनेक पदार्थ अनेक कारणों में रहता है तो उनमें अर्थ क्रिया की व्याप्ति कर्मसे भी
 युगात् भी है।

कौ. और योगपक्ष । परिणामित्वको साथ व्याप्ति का अर्थ है जो
 यहाँ कहता है कि कर्म और योगपक्ष की अर्थ क्रिया लगे या युगात् लगे या परिणामी में कर्म
 परिणामी हो उसके साथ कर्मसे अर्थ क्रिया लगे या युगात् लगे या परिणामी में कर्म
 और योगपक्ष बने यह कुछ भी व्याप्ति सिद्ध नहीं होती । अतः हम कहते हैं कि आप
 जल्दी बात कर रहे हैं । यदि अपरिणामी हो, कोई तो उसमें कर्म और योगपक्ष दोनों
 का विरोध है । जैसे कि सर्वथा क्षणिक हो कुछ तो उसमें कर्म और योगपक्ष दोनों
 कुछ योगपक्ष रह सकता । क्षणिक ही कुछ तो उसमें कर्म और योगपक्ष दोनों
 कुछ । कर्म किसका बताया जाय ? योगपक्ष किसका दिखाया जाय ? तो जैसे क्षणिक
 पदार्थों में कर्म और योगपक्ष नहीं बनता इसी प्रकार जो सर्वथा नित्य है अपरिणामी है
 इसमें परिणामन कुछ भी न अपना लाय तो परिणामन ही कुछ न रहा, कर्म ही
 न बने, किन्तु परिणामी में कर्म और योगपक्ष कैसे बने ? तो अपरिणामी में कर्म और योगपक्ष
 अशुद्ध है कि कर्म और योगपक्ष का परिणामित्वके साथ व्याप्ति नहीं बनता । जो
 कश्चित् परिणामी है जयमें ही कर्म और योगपक्ष बनता है और जहाँ कर्म और योगपक्ष
 पक्ष है वहाँ अर्थ क्रिया है परिणामना है वहाँ परिणामन है और जहाँ कर्म और योगपक्ष
 अर्थ क्रिया की सत्त्वके साथ व्याप्ति निवाच सिद्ध होती है । जिसे कि कर्म ही सत्त्व है इस तरह

परिणामित्वका अर्थ है जो कर्म और योगपक्ष दोनों व्याप्ति परिणामित्वके सामने सिद्ध होती है और
 कर्म योगपक्ष के साथ परिणामित्वको व्याप्ति परिणामित्वके सामने सिद्ध होती है और
 जहाँ अर्थ क्रिया अशुद्ध है वह सत्त्व होता है और प्रकार यदि काल आदिके अर्थ क्रिया की
 सत्त्व मानना इष्ट है तो वहाँ अर्थ क्रिया माननी होगी । जहाँ अर्थ क्रिया होगी वहाँ एक

स्वभाव न रहेगा । यो सत्त्वकी अर्थक्रियासे व्याप्ति सिद्ध हो जानेपर कार्य वैचित्र्य हेतुसे काल आदिकके साथ व्यभिचारी बताना अब पूर्णतया असंगत सिद्ध हो जाता है, निष्कर्ष यह है कि किसी भी पदार्थका परिणामित्व न माननेपर फ़्म और माँगपछका अभाव हो जायगा । और तब अर्थक्रिया भी न बन सकेगी । जब अर्थक्रिया न बनी तो सत्त्व भी सिद्ध न होगा और सत्त्वकी अनुपपत्तिसे वस्तुकी सम्भावनाका ही अभाव हो जायगा । फिर तो सारा लोक शून्य हो जायगा । इस कारण यह बान माननी होगी कि यह कार्यवैचित्र्य जो दिख रहा है इसने यह सिद्ध है कि ये सब अनेक कारणोंसे उत्पन्न हुए हैं । एक स्वभाव वाले महेश्वरके कारणसे इसकी सृष्टि नहीं है ।

काल देश अवस्था स्वभावकी अपेक्षा विभिन्न शरीर इन्द्रिय लोक आदिका एकस्वभावी महेश्वरको कर्ता माननेकी असंगतता-और भी देखिये । ये समस्त दृश्यमान पदार्थ शरीर इन्द्रिय लोक सस्थान तथा अन्य भी अदृश्य पदार्थ गुण कर्म आदिक ये सभी काल, देश स्वभावकी अपेक्षासे विभिन्न हैं । जैसे शरीर इन्द्रियाँ स्पष्ट दिख रही हैं कि काल अपेक्षासे भिन्न-भिन्न हैं, कोई किसी समयमें कोई किसी समयमें अपना अपना कैसा ही कैसा परिणामन लिए हुए हैं । देशकी अपेक्षासे ये भिन्न हैं ही कोई किसी जगह है, कोई किसी जगह है । अवस्था भी उनकी न्यारी न्यारी है जो कि स्पष्ट दृष्टिमें धारही है । कोई कैसे ही शरीर वाला है, कोई किसी तरहसे जीर्ण-शीर्ण है । तो यो अवस्थाओंकी अपेक्षासे भी ये सब भिन्न नजर आ रहे हैं, स्वभाव भी सबका भिन्न-भिन्न है, फिर भी नाना विधियोंसे भिन्न-भिन्न इन सब क्रियाओंका कर्ता कोई एक स्वभाव वाला महेश्वर माना जाय, यह बड़ा आश्चर्य है । क्योंकि महेश्वरके सृष्टिकर्तृत्वके सम्बन्धमें प्रमाणसे बाधा आती है सो कहा गया है ।

महेश्वरसिसृक्षाको कार्यवैचित्र्यकारण माननेकी अयुक्तता—अब जब एक स्वभाव वाला ईश्वर इन रागादिक विचित्र कार्योंका सृष्टा न बन सका तो इसी निराकरणसे ईश्वरकी इच्छाको उन समस्त द्रव्यभाव ससारका कारण बताना निराकृत हो जाता है । ईश्वरकी इच्छाको भी नित्य एक स्वभावी माना है । यदि उसे अनित्य अथवा एकस्वभावी न मानकर अनेक स्वभाव वाली माना जाय तब/तो शङ्काकारके सिद्धान्तका ही विधात होता है सो वे सिसृक्षाको नित्य एक स्वभाव वाली है । सिसृक्षाका अर्थ है सृष्टि करनेकी इच्छा एक नित्यस्वभाव वाले महेश्वरकी मानते सिसृक्षासे कार्यवैचित्र्यकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । जैसे कि इस सम्बन्धमें पहिले बता दिया गया है कि एक स्वभाववाले कारणसे विचित्र नाना कार्य उत्पन्न नहीं होते और फिर जो नित्य एक स्वभाव वाली सिसृक्षा मानी जा रही है उसमें वस्तुत्वकी समावना भी नहीं बन सकती, क्योंकि जो एक स्वभाव है वह अपरिणामी होगा । अपरिणामीमें अर्थक्रिया सम्भव नहीं होती और सत्त्वका लक्षण ही अर्थक्रिया है । तब उक्त

सिद्धिमाने वस्तुत्वकी सम्भावना भी नहीं बनती, इस कारण महेश्वरकी इच्छाका कार्य
वैचित्र्यकी सृष्टि करने वाला मानना अयुक्त है। उसे तो महेश्वरकी इच्छाका कार्य
वैचित्र्यकी सृष्टि करने वाला मानना युक्त ही है।

नित्य एक स्वभावभूत महेश्वरके अनर्थान्तर व नित्य एक स्वभावभूत
सिद्धिका सम्बन्धकी अनुपपत्ति—और भी देखिये ! अब यहाँ दो बातें कही गई
हैं—ईश्वर और इच्छा । तो यहाँ ईश्वर भी नित्य एक स्वभाव वाला है और सिद्धिका
भी नित्य एक स्वभाव वाली है। अब इन दो के सम्बन्धमें यह बतलाना कि सिद्धिका
का ईश्वरसे सम्बन्ध कैसे बना, वह सिद्धिका ईश्वरसे अभिन्न है या भिन्न ? यदि
कहो कि सिद्धिका ईश्वरसे भिन्न है तो एक स्वभाव वाले ईश्वरसे नित्य एक स्वभाव
नाले सिद्धिकाका कुछ उपकार ही सम्भव नहीं हो सकता, क्योंकि जो नित्य है उसमें
रक्षण परिवर्तन, उपकार यह कुछ भी बात नहीं बन सकती उपकारमाना जाय तो
नित्यपनेका विरोध हो जाता है। और तब ईश्वर नित्य नहीं बन सकता, क्योंकि ईश्वरकृत
ईश्वरका और उसकी सिद्धिकाका कोई सम्बन्ध नहीं बन सकता, क्योंकि ईश्वरकृत
उपकारकी अपेक्षा है अब न रही सिद्धिका भी अपने आपमें नित्य एक स्वभाव वाली है,
ईश्वर भी एक स्वभाव वाला और जब अनर्थान्तर मान लिया गया तब तो उपकार
और सम्बन्धकी बात सम्भावनामें भी नहीं आ सकती।

महेश्वर और सिद्धिकाको भिन्न-भिन्न माननेमें भी महेश्वरसे सिद्धिकाके
सम्बन्धकी अनुपपत्ति—यदि कहो कि ईश्वर और सिद्धिका में अनर्थान्तर है, भेदरूप
है भिन्न-भिन्न तत्त्व हैं तो जहाँ बिल्कुल ही अनर्थान्तर भेद मान लिया गया, पदार्थ ही
होसक मान लिया गया तो उनमें सम्बन्ध सम्भव ही नहीं हो सकता, क्योंकि अत्यन्त
भिन्न पदार्थका एक दूसरेपर कुछ उपकार ही नहीं, परिणाम कुछ हो ही नहीं सकता,
यदि कहो कि उपकारान्तरसे उनका उपकार ही नहीं, परिणाम कुछ हो ही नहीं सकता,
तो वह उपकारान्तर भी ईश्वरसे भिन्न है अथवा अभिन्न ? यदि कहो कि
उपकारान्तर ईश्वरसे अभिन्न है तब ईश्वरकी नित्यता न रही, क्योंकि वह उपकार-
ान्तर अनित्य है उससे अभिन्न ईश्वर है तो वह भी अनित्य बन गया। यदि कहो कि
वह उपकारान्तर ईश्वरसे भिन्न है तो वहाँ उन दोनोंका सम्बन्ध सिद्ध नहीं हो सकता,
अर्थान्तरसे पदार्थमें परस्पर-उपकारकी सम्भावना न होनेसे सम्बन्ध नहीं हुआ करता
है। तब यह अपेक्षा भी न हो सकेगी कि सिद्धिकाका ईश्वरसे समवृत्त है इस कारण
वहाँ अपेक्षा ही जाता है कि यह सिद्धिका ईश्वरकी है। इसके समाधानमें कहते हैं कि
जो स्वभाव एक स्वभावही है जैसे कि लैश्यासिक जलने, महेश्वरको स्वभाव नित्य एक
स्वभाव माना है तो ऐसे एक स्वभाव अपरिणामी ईश्वरमें समवायपना आ जाना,

निमित्त कारणनां आ जाना इन नाना स्वभावोका, विरोध है। यदि ये नाना स्वभाव ईश्वरमे माने जाते हैं तो ये सर्वथा नित्य फिर न कहलायेंगे। इस कारण समवाय सम्बन्धसे भी ईश्वरकी सिसृक्षा है, ऐसा व्यपदेश न किया जा सकता।

महेश्वरकी सिसृक्षाको अनित्य मानकर भी सगतनाका अभाव—अब शंकाकार कहता है कि महेश्वरकी जो सिसृक्षा है, लोकसृष्टि रचनाकी इच्छा है, वह तो अनित्य है। तो सिसृक्षा जब अनित्य हुई तो उममे नाना स्वभाव बन गए तब समवाय भी बना। सब कार्य भी बन जायेंगे। इसके उत्तरमे कहते हैं कि महेश्वरकी सिसृक्षाको अनित्य माननेपर भी अनेक दोष बताये हैं—जैसे कि नित्य माननेपर दोष आते थे वे ही सब दोष अनित्य माननेपर भी आयेंगे, क्योंकि अर्थान्तरभूत ईश्वरसे उस ईश्वरकी सिसृक्षाका सम्बन्ध कैसे बनाया जा सकेगा? क्योंकि जो अर्थान्तरभूत है सर्वथा पृथक् है उसे अनित्य भी माना तब भी सम्बन्ध तो न बन सकेगा क्योंकि भिन्न पदार्थमे एक दूसरेके द्वारा उपकारकी अपेक्षा नहीं बनती। तो जब ईश्वरकृत उसमे न बना, उसकी अपेक्षा न रही तो यह व्यपदेश भी नहीं बन सकता कि यह सिसृक्षा ईश्वरकी है।

महेश्वरसिसृक्षाको एकरूप या अनेकरूप माननेपर भी उपसे लोक-रचनाकी असम्भवता—और भी सुनो! कि समस्त कार्योंकी उत्पत्ति और विनाशमे महेश्वरकी इच्छाको एक रूप माना जाय कि वह सिसृक्षा एक स्वरूप है, तब समस्त पदार्थोंकी एक साथ ही उत्पत्ति विनाशका प्रसङ्ग ही जायगा। और, जब सभी पदार्थ एक साथ उत्पन्न हुए और हुए वे उस एक स्वभाव वाली महेश्वर सिसृक्षाके कारण तो फिर उन समस्त कार्योंमे विचित्रता भी नहीं बन सकती है। अब यहा शंकाकार यदि यह आशय रखे कि महेश्वरकी सिसृक्षामे तो अनेकता है, एक स्वभाव रूप नहीं है तो इसके समाधानमे सोचियेगा कि महेश्वरकी सिसृक्षामे यदि अनकरूपता है तो वह अनेकरूपता क्रमसे बनेगी या अक्रमसे? यदि कहा जाय कि उस सिसृक्षामें अनेकरूपता अक्रमसे बन जानी एक साथ ही अनेकरूपता है तब ये ही सब दोष यहाँ आते हैं कि फिर तो समस्त कार्योंकी उत्पत्ति एक साथ हो जाना चाहिए, क्योंकि महेश्वर सिसृक्षामे जो अनेकरूपता पडी है वह भी अक्रमसे है याने सारी सिसृक्षा एक साथ महेश्वरमे मौजूद है तब सारे कार्य भी एक साथ उत्पन्न हो जाने चाहिए। इससे यह न कहा जा सकेगा कि महेश्वरकी सिसृक्षामे अनेकरूपतायें तो हैं पर हैं वे अक्रमसे यदि कहो कि महेश्वरकी सिसृक्षा क्रमसे होती है तब तो जिस पदार्थके करनेकी इच्छा है वह पदार्थ ही बन पायगा, अन्य कोई पदार्थ न बन पायगा। लोकमे अनेक कार्योंकी जो एक ही समयमे उत्पत्ति आदिक देखी जा रही है फिर तो किन्हीं भी कार्योंकी एक साथ उत्पत्ति न बन सकेगी। और तो क्या? एक ही पदार्थमे अनेक कार्योंकी

वाली है। तब नित्य और एक स्वभाव वाली बुद्धि अनेक प्रकारकी सिसृक्षाके उत्पन्न करनेका कारण श्रमसे बनेगा या युगपत्से बनेगा ? ईश्वरकी बुद्धि तो करती है सिसृक्षा को उत्पन्न और पदार्थ पूरि अनन्त हैं तो उन अनन्त पदार्थोंको भिन्न भिन्न रूपसे सृष्टि करते हैं तब सिसृक्षा भी अनेक हो गयी, तो वह एक बुद्धि जो 'नित्य एकस्वभाव वाली' है वह श्रमसे अनेक सिमृक्षाओंको उत्पन्न कैसे करे और एक साथ भी अनेक सिमृक्षाओंको कैसे उत्पन्न करे ?

पूर्व पूर्व सिमृक्षासे उत्तरोत्तर सिमृक्षाके होनेका सिद्धान्त माननेकी असंगतता— शङ्काकार कहता है कि पूर्व पूर्व सिमृक्षाकी वृद्धिसे उत्तरोत्तर सिमृक्षा की उत्पत्ति होती है और नित्य एक स्वभाव ज्ञान वाले महेश्वरके यह व त विरुद्ध नहीं पड़ती याने उस महेश्वरकी सिमृक्षा नित्य एक स्वभाव वाला बोध है वहाँ भी जो उत्तरोत्तर सिमृक्षाकी उत्पत्ति होती है वह पूर्व पूर्व सिमृक्षाके वशसे होती है। और तब उस समयमें अनेक शरीरादिकों की उत्पत्ति हो जाती है, क्योंकि पूर्व सिमृक्षासे उत्तर सिमृक्षा बनती है और उस ही समान समयमें शरीरादिक अनेक कार्योंकी भी उत्पत्ति होती है। तो कार्यकारणका प्रवाह यो अनादि होनेसे वहाँ अनवस्था दोष न आयगा। सिमृक्षासे सिमृक्षा और शरीरादिक ये सभी उत्पन्न होते रहते हैं। पहिले जो सृष्टि करनेकी इच्छा हुई है उस समयमें उस समयके शरीरादिककी उत्पत्ति होगई अब उस सिमृक्षासे तीसरे समयमें तीसरी सिमृक्षा उत्पन्न होती है सो उस समयमें फिर और शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्ति हो गई। तो यों कार्यकारणप्रवाह अनादिसे चला आ रहा है, इस कारण इसमें कोई अनवस्था दोष नहीं आता, क्योंकि यह तो अनादि प्रवाहकी बात है। इसके समाधानमें कहते हैं कि एक स्वभाव वाले ईश्वर ज्ञानके प्रथम तो पहिली सिमृक्षाकी अपेक्षा करनेका ही विरोध है याने जब बुद्धि एक स्वभाव वाली है तो एक स्वभाव वाले ईश्वरका ज्ञान पहिली सिमृक्षासे उत्पन्न हुआ या ईश्वर ज्ञान सिमृक्षाको उत्पन्न करे तो अपेक्षाकी ही तो बात आई और नित्य एक स्वभाव वाले पदार्थोंमें अपेक्षा किसीकी हुआ नहीं करती। यदि अपेक्षा मान ली जाती है तो वहाँ सर्वथा नित्य नहीं रहता, क्योंकि यदि ईश्वर ज्ञानने पूर्व पूर्व सिमृक्षाकी उत्पत्ति की तो उस ज्ञानमें स्वभावभेद पड गया ना, कि किसी सिमृक्षाकी ज्ञानने अपेक्षा की, किसी ज्ञानने किसीकी अपेक्षा की और अपेक्षा करनेसे स्वभावभेद आजाता है। तब ईश्वर ज्ञान अनित्य बन जायगा सो नैयायिक सिद्धान्तमें माना नहीं गया।

नित्य एकस्वभावी ज्ञानमें सिमृक्षानिमित्तत्वकी अनुपपत्ति— अब शङ्काकार कहता है कि सिमृक्षा व शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें ईश्वरज्ञान अन्य सिमृक्षाकी अपेक्षा नहीं रखता है, किंतु सिमृक्षा और शरीरादिक कार्य ही ईश्वरज्ञान की अपेक्षा रखते हैं, ईश्वरज्ञान यदि सिमृक्षाकी अपेक्षा रखे यह बात बतायें तब तो

स्वभावभेदकी बात कह सकते हो और यदि यह मान लिया जाय कि ईश्वर बोध
सिद्धि का ही प्रपेक्षा नहीं रखता किन्तु अन्य सिद्धिमायें और शरीरादिक कार्य ही ईश्वर
ज्ञानकी प्रपेक्षा रखा करते हैं तब तो ईश्वर ज्ञानमें अनित्यता आपत्ति न आयेंगी।
इसके समाधानमें कहते हैं कि यदि इस तरहसे नित्य ईश्वर ज्ञान माना जाता है जिस
में परिणाम ही कुछ त-ही और किसीकी प्रपेक्षा भी न रखे तो वह शरीरादिक
कारणोंका निमित्त भी नहीं हई, अन्य अन्य कार्योंके उत्पादके परिवर्तन नहीं हो
ने कुछ बात अनुकूल नहीं हई, अर्थ ही क्या है ? जो अपरिणामी हो, नित्य ही,
वह किसी भी कार्यका निमित्त होता है।

ईश्वर ज्ञान व कार्योंमें शङ्काकाराभिमत् प्रवृत्त्यतिरेक सकल आत्मा
अभेद निन्द होनेसे सकल आत्मा लुप्ता हो जानेकी सिद्धि—यदि यह कहो कि
ईश्वर ज्ञानके अभाव होनेपर शरीरादिक कार्योंका उत्पाद नहीं हुआ होता था
ईश्वर ज्ञान कही जाता तो शरीरादिक कार्योंका निमित्तपना ईश्वर ज्ञानमें सिद्ध हो जाता
जायगा इस कारणसे शरीरादिक कार्योंका निमित्तपना ईश्वर ज्ञानमें सिद्ध हो जाता
है। इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि इस तरह याने ईश्वर ज्ञानके अभावमें शरीरादिक
कार्योंका अभाव होता है, इस कारणसे यदि ईश्वरको या ईश्वर ज्ञानको सृष्टिका कारण
मानते हो तो यो ही सकल आत्माको शरीरादिक कार्योंका निमित्त मान लेना
चाहिए। नैयायिक सिद्धान्तमें जितने शरीर इन्द्रिय आदिक कार्योंकी सृष्टि होती है
उसका निमित्त कारण ईश्वर ज्ञानको माना है और जितने समस्त जीव हैं उन जीवों
को निमित्त नहीं माना। अब इस प्रसङ्गमें यह माना जा रहा है कि ईश्वर ज्ञानके
अभावमें वृ कि शरीरादिक कार्योंका अभाव है या यो कह लीजिए कि न ईश्वर ज्ञान
का कभी अभाव होता क्योंकि वह नित्य एक स्वभाव वाला है और न शरीर इन्द्रिय
आदिक कार्योंका कभी अभाव होता है तो ईश्वर ज्ञानके अभावमें शरीर इन्द्रिय आदिक
कारणसे शरीरादिक कार्योंका निमित्तपना सब जीवोंके अभावमें शरीर इन्द्रिय आदिक
बात सब जीवोंमें भी लागू होती है। सभी जीव भी हमेशा ही शरीर इन्द्रिय आदिक
कार्य भी तो सदैव होते रहते हैं तो समस्त जीवोंके अभावमें शरीर इन्द्रिय आदिक
कार्य नहीं होते हैं तो यों समस्त जीवोंके अभावमें शरीर इन्द्रिय आदिक
व्यतिरेकका घटन दोनों जगह समान है। जैसे न कभी ईश्वर ज्ञानका अभाव होता
और न शरीरादिक कार्योंका अभाव होता। यो ही संसारके सभी प्राणियोंका भी
कभी अभाव नहीं है। जत्र व्यतिरेक दोनों जगह समान रूपसे घट गया तो समस्त
जीवोंको इन शरीर इन्द्रिय आदिकका भी करना मान लेना चाहिए सो माना नहीं
गया है नैयायिक सिद्धान्तमें सो यह भी नहीं कह सकते कि नित्य ईश्वर ज्ञान शरी-
रादिक कार्योंका निमित्त हो जायगा।

१. ईश्वरज्ञानको असर्वज्ञ मानकर उससे लोकरचना सिद्ध करनेका का शङ्काकारका प्रस्ताव—अब शङ्काकार कहता है कि ईश्वरज्ञान असर्वगत नित्य है। याने ईश्वरका ज्ञान है तो सर्वथा शाश्वत नित्य लेकिन जितनेमें ईश्वरका शरीर है, जितनी जगहमें यह ईश्वर रह रहा है, उतने ही प्रदेशमें उसका ज्ञान है, इस कारण ज्ञान है, इस कारण ज्ञान तो सर्वव्यापी बन रहा । समस्त कालव्यापी तो हो गया, क्योंकि ईश्वरज्ञान नित्य मान लिया गया है तो नित्य माननेसे ज्ञान समस्त कालव्यापी तो बन गया लेकिन वह ज्ञान है असर्वगत, ईश्वरके शरीर प्रदेशमें ही रहने वाला है तो ज्ञान जब अव्यापी ही रहा तो देशका व्यतिरेक सिद्ध हो जाता है, कालका व्यतिरेक तो सिद्ध नहीं हो सका कि ईश्वर ज्ञान न हो तो शरीरादिक कार्य भी न हुए, ऐसी स्थिति कालव्यतिरेक वाली तो न बन सकी, लेकिन कहीं ईश्वर ज्ञान है, कहीं नहीं है। तो जहाँ ईश्वर ज्ञान नहीं है, वहाँ शरीरादिक कार्य न हो यो देशव्यतिरेकी बात बन जायगी और कालव्यतिरेक देशव्यतिरेक इनमेंसे कोई एक व्यतिरेक सिद्ध हो जाय तो उससे ही ईश्वरके ज्ञानका शरीर इन्द्रिय आदिक समस्त कारणोंको निमित्त माना जा सकता है। और इस स्थितिमें जो यह आपत्ति दी थी कि जो नो समस्त जीव भी नित्य सर्वगत हैं तो वहाँ भी व्यतिरेक सिद्ध नहीं होता सो ठीक है। समस्त आत्माओंका देश व्यतिरेक सो सिद्ध नहीं होता। ईश्वर ज्ञानमें कालव्यतिरेक तो सिद्ध नहीं होता पर व्यतिरेक सिद्ध हो जाता है। और जो समस्त आत्मा शरीर इन्द्रिय आदिकके निमित्त हो जायें यह बात न बनेगी। और, ईश्वर ज्ञान शरीर इन्द्रियादिक समस्त कार्योंका कारण बन जाय यह बात बन जायगी।

असर्वगत ईशज्ञानसे भी सुख वस्थाकी असम्भवा तथा युक्त सिद्धान्तका निर्णय—उक्त शङ्काकारके उत्तरमें कहते हैं कि यदि इस रीतिसे सकल आत्मा वृत्ति, नित्य भी है और सर्वगत भी है, इस कारणसे कालव्यतिरेक वहाँ नहीं बन पाता है और इस कारण समस्त जीव शरीर इन्द्रिय आदिकके कारण नहीं हो सकते, ऐसा जो मान लिया गया है तो उससे यह आपत्ति आती कि फिर तो दिशा, काल, आकाश में भी सर्व उत्पत्तिमान पदार्थका निमित्तकारणपना न बनेगा। तो यों अनेक आपत्ति प्रसङ्गोंसे यह सिद्ध हुआ कि ईश्वर ज्ञान नई-नई सिंसृष्टाका और शरीर इन्द्रिय आदिक कार्योंका कारण नहीं है और न ईश्वरकी इच्छा, शरीर इन्द्रिय आदिक कार्योंका कारण है। ये सभी पदार्थ अपने-अपने उपादानसे अनुकूल निमित्त सन्निधानको पाकर उस उस स्वतः परिणामते रहते हैं। इस जगत्को इन समस्त कार्य समूहका करने वाला ईश्वर है अथवा ईश्वरकी सिंसृष्टा है अथवा ईश्वरका ज्ञान है, ये सब बातें युक्तिसङ्गत नहीं बैठती। और, तब यह मान लेना चाहिए कि इच्छा, रागद्वेषादिक भाव ससार कर्मवधके कारणसे होता है, ईश्वरके कारणसे नहीं होते। अर्थात् रागद्वेषादिक भावोंका निमित्त कारण कर्मविपाक है न कि कोई महेश्वर

अथवा महेश्वरका ज्ञान अथवा महेश्वरकी सिधुक्षा । जब ये कामादिक वैचित्र्य क-
निमित्त कारण से सिद्ध हो गए तब उस प्रसिद्ध रागद्वेषादिक भावोमे यह निर्णय बन-
कि जो परिणाम तबलेशके अज्ञभूत हैं वे तो पापके कारण बनते हैं, उनसे पापबंध
होता है और जो परिणाम विद्युद्धिके अज्ञभूत हैं उनसे पुण्यबंध होता है ।

ईशानदेहस्थ ज्ञानको ही वाह्यक्षेत्रस्थ कार्योंका निमित्त मान लेनेपर भी
ईशानामे सुष्ठिकर्तृत्वकी सिद्धिको अशक्यता—जिस प्रकार ईश्वरकी ज्ञानमे भी
और ईश्वरकी निमित्तकारणता सिद्ध नहीं होती उसी प्रकार ईश्वरके ज्ञानमे भी
शरीर इन्द्रियादिक कार्योंके प्रति निमित्त कारणता सिद्ध नहीं होती । ईश्वरका
ज्ञान माना गया है नित्य और असर्वगत अर्थात् ईश्वरका बोध ईश्वरके प्रदेशमे है और
वह उतने स्थानमे है जितने कि वह शरीरमे है । तो उससे बाहर ईश्वरका ज्ञान तो है
नहीं और फिर भी ससारके समस्त पदार्थोंके कार्यमे ईश्वरके प्रदेशमे ही रह
माना जा रहा तो इसका अर्थ यह होगा कि जिनकी जगह ईश्वरका ज्ञान तो है और
जगहमें यदि कोई पदार्थ पडे हो तो उनकी रचना भले ही हो जाय, किंतु समस्त
स्थानोमे उत्पन्न होने वाले कार्योंको उत्पत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि ईश्वरका ज्ञान सब
जगह तो रहा नहीं । यदि यह कहे कि ईश्वर ज्ञान यद्यपि शरीरके प्रदेशमे ही रह
रहा है, जो ईश्वरका शरीर है उस शरीरके प्रदेशमे ही ईश्वर ज्ञान रह रहा है और
वहाँ ही रहते हुए सब जगह वाह्यनिमित्त कारण बन जायगा अर्थात् जगहमें जितने
भी स्यात है, जितने भी पदार्थ हैं वे शरीर अदेशसे बाहर हैं फिर भी ईश्वरका ज्ञान सब
कानिमित्त कारण ईश्वर हो जायगा । सो यह बात भी नहीं बनती, कारण कि इस
मन्तव्यमे देशव्यतिरेक न बन सकाच जब शरीर अदेशसे बाहर हैं तब भी ईश्वरका ज्ञान और
सब जगहके पदार्थोंके कार्यका निमित्त कारण बना तो वहाँ यह कभी न कहा जा
सकेगा कि ईश्वरके ज्ञानके न होनेपर कार्य नहीं होता । जब तक कोई व्यतिरेक सिद्ध
नहीं होता, तब तक साधनमे साध्य सिद्ध करनेकी क्षमता नहीं आती ।

सर्वगत नित्य ईशज्ञानमे, देशकालव्यतिरेकका अभाव होनेसे लोक-
रचनानिमित्तत्वकी असिद्धि—देश व्यतिरेक न होनेसे फिर अन्वय मानसे ईश्वर
बोधमे शरीरस्थित कार्योंके कारणता नहीं कही जा सकती । ईश्वर ज्ञानको अस-
र्वगत माननेपर कार्योंके कारणता नहीं रहती । यह सोचकर यदि कहा जाय कि वह
ईश्वर ज्ञान नित्य तो है ही पर सर्वगत भी मान लिया जाय तो विश्वके समस्त प्रदेशों
मे वह ईश्वर ज्ञान उपपन्न है तब तो दोष न होगा । समाघातमें कहते हैं कि नित्य
ईश्वर ज्ञानको सर्वगत मान लेनेपर भी वाह्य पदार्थोंके निमित्त कारणको सिद्ध करते
समय यह ही दोष या जायगा । जब ईश्वर ज्ञान नित्य है तब तो काल व्यतिरेक नहीं
बनता, यह नहीं कहा जा सकता कि जिस समय ईश्वर ज्ञान हो उस समय प्रकृत

नहीं होते जिस व्यतिरेकसे यह सिद्ध किया जा सकता हो कि ईश्वर ज्ञान समस्त कार्योंका निमित्त कारण है तो जैसे नित्य माननेपर ईश्वर बोध और कार्य इनमे काल व्यतिरेक नहीं बनता । जब दोनों ही व्यतिरेक न बने तो अन्वयमात्रसे कारणताकी सिद्धि नहीं की जा सकती ।

ईशज्ञानको अनित्य व असर्वगत मानकर भी उससे लौकिकव्यवस्थाकी सिद्धि करनेकी अशक्यता— शंकाकार कहता है कि ईश्वरका बोध अनित्य है और असर्वगत है । न हम उसे नित्य मानेंगे और न सर्वव्यापी मानेंगे, तब तो काल व्यतिरेक और देश व्यतिरेक दोनों सिद्ध हो जायेंगे । ईश्वरज्ञानको नित्य नहीं माना तो यह कह सकेंगे कि जब ईश्वरज्ञान नहीं है तब कार्य भी नहीं होते और ईश्वरज्ञानको हम सर्वगत न मानेंगे तब यह कह सकेंगे कि जहाँ ईश्वरज्ञान नहीं है वहाँ कार्य नहीं होते और यो देशव्यतिरेक काल व्यतिरेक दोनों सिद्ध हो जायेंगे और दोनों व्यतिरेक सिद्ध हो जानेसे फिर शरीर इन्द्रिय पृथ्वी आदिक पदार्थोंकी उत्पत्तिमें ईश्वरज्ञान निमित्त कारण बन जायगा । इस शंकाके समाधानमें कहते हैं कि यदि ईश्वरज्ञानको नित्य असर्वगत मानकर अपने अभिप्रायकी पुष्टि करना चाह रहे तब तो वहाँ स्पष्ट दोष यह है कि ईश्वरज्ञान तो अनित्य रहा । इसके मायने यह कि किसी समय ईश्वरके पास ज्ञान भी नहीं रहा । ईश्वरज्ञानका असर्वगत माना तो इसके मायने यह हुआ कि किसी जगह ईश्वरका ज्ञान भी न रहा, तो किसी समय किसी जगह ईश्वरमें बोधरहितपना आयगा, फिर वह ईश्वर सर्वज्ञ कैसे कहलायगा ? सबका ज्ञाननहार है ईश्वर और सभी समय ज्ञाननहार है यह तो न बनेगा । शंकाकार कहता है कि हम ऐसा मान लेंगे कि अपरापर अन्य अन्य अनेक सर्व पदार्थोंके ज्ञानका विच्छेद नहीं होता । बहुतसे समस्तज्ञान जाने तो जा रहे हैं इस कारणसे वे सदा ही सर्वज्ञ सकल वेदी सिद्ध हो जायेंगे । उसमें कोई विरोध नहीं आता । उत्तरमें कहते हैं कि फिर तो वही बात प्रसंगकी यहाँ आती है कि उसका भी व्यतिरेक कैसे सिद्ध होगा ? जिस किसी भी अपेक्षासे ईश्वरको सकलवेदी माना तो सभी जगह रहा, सभी समय रहा, तो देश व्यतिरेक, काल व्यतिरेक फिर वहाँ सिद्ध कैसे होगा ?

ईशज्ञानको अन्य ईशज्ञानकी अपेक्षा न रखकर या अपेक्षा रखकर दोनों विकल्पोंमें निष्पन्न सिद्ध करनेकी अशक्यता— अब और विचार कीजिए कि यह बतलाओ कि जो ईश्वरज्ञान शरीर इन्द्रिय पृथ्वी आदिक कार्योंका कारण बन रहा है वह ईश्वर बोध, अन्य बोधकी अपेक्षा रखता है अथवा नहीं ? याने ईश्वर बोध भी अन्य बोधके कारणसे रचा जाता है या वह ईश्वर बोध स्वयं रचा हुआ है, क्योंकि सृष्टि कर्तृत्वके आग्रहमें तो प्रत्येक बातमें प्रश्न हो सकता है कि यह भी उस कारणसे रचा गया है या नहीं ? तो जो ईश्वरज्ञान द्वारा शरीरादिक समस्त कार्योंका

कारण बन रहा है सबको रच रहा है तो यह ईश्वरज्ञान किसके द्वारा रचा गया? क्या यह भी अन्य ईश्वर ज्ञानके द्वारा रचा गया या अन्य ज्ञानकी अपेक्षा में रखा है? स्वयं रचा हुआ है तो पहिले तो इसी वातका विचार करो कि ईश्वरज्ञान रखकर ही बन गया है तो पहिले तो इसी वातका विचार करो कि ईश्वरज्ञान न बनित्य और जो भी अनित्य पदार्थ हैं वे अकारणक नहीं होते, उनका कोई कारण होना चाहिए। जो परिणामन जो पदार्थ नष्ट होते हुए देखे जाते हैं, कह सकेंगे कि उनका उत्पाद भी कारणपूर्वक था। सो कारणके अभावमें कार्य भी, दूर हो गया। तो जब ईश्वर ज्ञानकी अनित्य माना जा रहा है तो उसे अनपेक्षा न कह सकेंगे। किसी कारणकी अपेक्षा रखकर उत्पन्न हुआ कहा जायगा। और भान तो कि यहाँ यह भाग्रह ही रखा जाय कि ईश्वरका वह अनित्य ज्ञान अन्य ईश्वर ज्ञानकी अपेक्षा न रखकर ही उत्पन्न हुआ तो बतलाओ कि वह ईश्वर ज्ञान तो ईश्वर ज्ञानके बिना ही स्वयं उत्पन्न हो गया तो फिर सिद्धा, शरीर, इन्द्रिय, पृथ्वी आदिक समस्त पदार्थ क्यों न ईश्वर ज्ञानकी अपेक्षा किए बिना ही हो जायें? ईश्वर ज्ञान तो बिना ईश्वर ज्ञानके निमित्त कारणोंके हो जायें और शरीर इन्द्रिय, पृथ्वी आदिक समस्त पदार्थ इस कारण यह पक्ष भी युक्त न रहा कि अन्य ज्ञानकी अपेक्षा न रखकर ईश्वर ज्ञानकी उत्पत्ति होती है। अब यदि दूसरा पक्ष मानते हो कि अन्य ईश्वर ज्ञानकी अपेक्षा न रखकर वह ईश्वर ज्ञान शरीरादिक कार्योंका कारण बनता है तब तो इसमें अनवस्था दोष या जाता है। प्रथम ईश्वर ज्ञानने सारे संसारकी रचना की और वह प्रथम ईश्वर ज्ञान द्वितीय ईश्वर ज्ञानसे नृतता तो द्वितीय ईश्वर ज्ञान तृतीय ज्ञानसे बनेगा। यों अनवस्था दोष हो जायगा। जो भी ईश्वर ज्ञान वताओगे वह ही अन्य ईश्वरज्ञान से बना कहना पड़ेगा। तो इस ज्ञानकी कही भी समाप्ति नहीं हो सकती। तो ईश्वर ज्ञानकी यदि अन्य ईश्वरज्ञानकी अपेक्षा रखने वाला कहोगे तो इसमें अनवस्था दोष जाता है।

पूर्व पूर्व ज्ञानकी सिद्धांशमे उत्तर उत्तर ज्ञानकी सिद्धांश माननेमें दोषापत्तियाँ—अब यहाँ दोषाकार कहता है कि देखिये। पूर्वज्ञानके रचनेकी इच्छा के बसते उत्तरोत्तर ज्ञानके रचनेकी इच्छा और शरीर इन्द्रिय आदिक कार्योंकी उत्पत्ति हो जाती है। क्योंकि कार्यकारण भाव अनादि है। अनादिसे इसी तरह चला आ रहा है कि उत्तरोत्तर ज्ञानकी सिद्धांशमे उत्तर उत्तर ज्ञानकी रचना होती है, जैसे बीज जो कार्यकारण भाव अनादि है और वहाँ अनवस्था दोष नहीं आता। जैसे बीज जो अंकुर है वहिले बीजसे अंकुर बना, अब इस अंकुरसे बीज बना। पहिले बीज जो अंकुरसे बना था, पहिला अंकुर बीजसे बना था। इस तरह यहाँ यद्यपि उत्तरकी समाप्ति नहीं हो सकती कि पहिले क्या बना था लेकिन इसे अनवस्था दोष न कहेंगे,

एमे कहेंगे अनादि प्रवाह । तो एमे ही पूर्व पूर्व ज्ञान मिश्रणमे उत्तरोत्तर ज्ञान सिद्धता और शरीरादिक कार्य उत्पन्न होते रहते हैं एगमे अनर्थका योग नहीं, किन्तु अनादि प्रवाहकी बात है । तब यह दोष न आयगा । समाधानमे यह है कि इस प्रकार ईश्वर बोध का अनादि प्रवाह मानकर कारण कहा जानेसे तो ईश्वरकी कल्पना ही निरर्थक बन जाती है । हुआ क्या ? पूर्व पूर्व पदार्थ परिणामसे उत्तरोत्तर पदार्थ परिणामन होते जाते हैं । सीधा उन पदार्थोंमे ही उत्तमे ही क्यों न कारण कार्य भाव समझा जाय ? फिर उन पदार्थोंमे रचने वाला कोई स्वतंत्र ईश्वर है, एक निरर्थक कल्पना ही क्यों की जाती है ? शङ्कराचार कहता है कि उस ईश्वर ज्ञानके होनेपर अन्य ज्ञान और शरीरादिक कार्योंका सम्भाव होता है । इससे ईश्वर ज्ञानमें कारणपना सिद्ध है और इसी कारण ईश्वरकी कल्पना अनर्थक नहीं है । तो इसके समाधानमे कहते हैं कि तब तो व्यतिरेक सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि ईश्वर नित्य है, सर्वगत है, तो न तो काल व्यतिरेक बनता और न ईश्वर व्यतिरेक बनता । कार्यके कारणपने का निर्णय तो व्यतिरेकसे बनता है । जैसे घटेका कारण कुम्हार चक्र दृष्ट आदिक हैं, तो वही यह देखा जाता है कि जब कुम्हार आदिक नहीं होते तो घटा नहीं बनता । जिम जगह कुम्हार घटा व्यापार न हो तो घटा नहीं बनता । तो देश व्यतिरेक काल-व्यतिरेकसे ही तो कारण कार्यपनेका निश्चय है । अब ईश्वर ज्ञान नित्य और सबव्यापक है तब तो व्यतिरेक न बनेगा और अन्यमात्रसे उन्हें कारण मान लिया तब तो समस्त आत्मा भी सदा रहते हैं और उन्हें कारणरूपसे नहीं माना गया, तो वे भी कारण बन बैठेंगे, इस कारण ईश्वर और ईश्वरके ज्ञानको समस्त कार्योंका कारण नहीं कहा जा सकता ।

नित्य एकस्वभाव वाले ईशसे ईशज्ञानसे ईशानुसृष्टासे लोकसृष्टि होनेकी असिद्धि—यदि यहाँ शङ्कराचार कहें कि एक स्वभाव वाले बोधसे काम, रागादिक विचित्रतायें क्रमसे बन जायेंगी सो बात युक्त नहीं बैठनी, कारण यह है कि जैसे शङ्कराचार नित्य और एक स्वभाववान है तो उसका सदा ही अन्यव रहेगा, फिर जगतके समस्त कार्य क्रमसे क्यों होंगे ? या तो सब एक साथ हो जाने चाहिए या न ही होना चाहिये ? एक साथ होना भी नहीं बनता, क्योंकि यह प्रत्यक्ष बाधित बात है, और एक स्वभाव होनेसे एव नित्य होनेसे क्रमसे भी नहीं बनता अन्यथा उस निमित्तमे निमित्तताका विघात हो जायगा, इसी प्रकार महेश्वरकी सिसृक्षामे भी कार्य वैचित्र्य क्रमसे नहीं हो सकता, इसके सम्बन्धमे ऊपर दोषोपात्तियाँ विस्तारपूर्वक बतायी गई हैं, इसी प्रकार एक स्वभाव वाले ईश्वर ज्ञानसे कामादिक कार्योंकी विचित्रता क्रमसे भी नहीं हो सकती, याने ये रागद्वेषादिक कार्योंकी उत्पत्ति एक स्वभाव वाले ईश्वर ज्ञानसे क्रमसे भी नहीं बन सकते, एक साथ भी नहीं बन सकते, अतः इस सम्बन्धमे तर्क वितर्क चिन्ता किए जानेसे कोई लाभ नहीं है ।

कर्मवचित्र्यसे कर्मादि वैचित्र्यकी निष्पत्तिका सिद्धान्त शाङ्कर
 कहता है कि महेश्वर और महेश्वरकी सिधुसा एक स्वभाववान् है तो भी-कर्मकी
 विभिन्नताके कारण कामादिक कार्योंकी विभन्नता हो जाती है, और ऐसी ही बात
 महेश्वर-ज्ञानसे लगी लेगा चाहिए कि ईश्वर ज्ञान भी एक स्वभाववान् है, तिसपर भी
 जिन जीवोंने जिन-जिन प्रकारके कर्म किये हैं उन कर्मोंकी विभिन्नतासे काम कषाय-
 दिकाकी विभिन्नता उत्पन्न हो जाती है, तो इसके समाधानमें बात यही कहनी रहे गई
 कि पुनः पुनः कहना बिल्कुल ठीक है और यह बात युक्त है कि जीवोंके जैसे-जैसे कर्म
 होते हैं उन कर्मोंकी विचित्रताके अनुसार कामादिक कार्योंकी विचित्रता बन जाती है।
 महेश्वर और महेश्वरकी इच्छा या महेश्वर ज्ञान इनमें कोई प्रयोजन न रहा, क्योंकि
 कर्मोंकी विचित्रतासे ही कामादिक ससारकी विचित्रता होनेपर कामादिक कार्योंकी
 यहाँ अन्वय अतिरिक्त सही बन जाती है और कर्मोंकी विचित्रता न होनेपर कामादिक कार्योंकी
 कायोंकी विचित्रता होती है और कर्मोंकी विचित्रता न होनेपर कामादिक कार्योंकी
 विचित्रता नहीं होती। कौसा ही शरीर मिला, कौसा ही इन्द्रियाँ मिली, कौसा ही किधी
 कर्मोंकषाय जरी आदिक जो भाव ससार और द्रव्य ससार जो अज्ञान, अज्ञान, अज्ञान, अज्ञान
 कर्मोंकी विचित्रता होनेपर बन रहा है इस कारण जो अज्ञान, अज्ञान, अज्ञान, अज्ञान
 कि-कर्मवचित्र्यके अनुसार यह नाना प्रकारका कामादिक ससार बनता है। यह सिद्धान्त
 बिलकुल प्रमाणासिद्ध हो जाता है और एक स्वभाववान् नित्य ईश्वर आदिक मानकर
 फिर उनमें कारणकी कल्पना करनेका परिणाम भी ममान् ईश्वरकी इच्छा, ईश्वरका ज्ञान
 अन्वय और व्यतिरेक सिद्ध नहीं है ऐसा ईश्वर या ईश्वरकी इच्छा, ईश्वरका ज्ञान
 कितीकी भी अन्वयससार, अन्वयससारका कारण माननेपर इस ससारका कारण दोषापत्तियाँ
 आती हैं, फिर क्यों न ससारके जीवोंको ही इस ससारका कारण मान लिया जाय? जिसको
 क्योंकि जब अन्वय व्यतिरेकके बिना महेश्वर या इच्छा या ज्ञानके ससारका कारण
 मान लिया गया तो अन्वय व्यतिरेकके बिना, दिश, आकाश, काज आदिक सवर्णो-
 वही जो सदा रहने वाले हो सभीको ही कारण मान लीजिए तो इन सबके कारण
 पीछेसे यह बात सिद्ध होती है कि जितने इच्छादिक भाव ससार हैं और शरीर इन्द्रिय
 आदिक द्रव्य ससार हैं वे सब कर्मकी विचित्रताके कारण-निष्पन्न हुआ करते हैं यहाँ
 तक यह बताया गया कि कर्मकी विचित्रता ही कारण है कि जिनके अनुरूप
 वे नाना प्रकारके शरीर इन्द्रिय कषाय इच्छायें उत्पन्न हुआ करती हैं।
 अतिरिक्त प्रवृत्ति, सविशेषविशिष्टत्व आदि हेतुओंसे भी महेश्वरकी
 लोकवृत्तोंकी असिद्धि महेश्वर और सिधुसा इनका एक स्वभाव होनेपर भी-
 कर्मविचित्रतासे कामादिककी विचित्रता है, ऐसा शाङ्करने जो अभी मान-इच्छा, था
 उससे यह बात सिद्ध हुई कि कर्मकी विचित्रता ही निमित्त कारण है उस भाव ससार
 की रचनामें और इसी प्रकार यह भी सिद्ध होता है कि जैसे महेश्वर और सिधुसा

और ज्ञान संसारका कारण नहीं बना इसी प्रकार विरम्य प्रवृत्ति, सन्निवेशत्रिषिष्टस्व आदि हेतुओंसे भी ईश्वरकी निमित्तकारणता सिद्ध नहीं होती। हेतु बाधकारकी ओरसे यह हो सकता है या संसारकी ओरसे यह हो सकता है कि संसारकी एक एक कणके प्रवृत्ति हो रही है। तो जो रुक रुककर विराम ले लेकर प्रवृत्त होती है उससे सिद्ध होता है कि इन पृथ्वी आदिक पदार्थोंकी निष्पन्नताका कोई बुद्धिमान ईश्वर कारण है। जैसे कि यहाँपर किसी कार्यके सन्निधानमें घट बनाया, पट बनाया, कोई आभूषण बनाया गया तो वहाँ रुक रुक करके वह काम होता है तो उनसे यह सिद्ध होता है कि कोई बनाने वाला सुनार, कुम्हार, जुलाहा आदिक तो है तो इसी प्रकार इस जगतके पदार्थ भी रुक रुककर प्रवृत्त होते हुए देखे जाते हैं। इससे सिद्ध किया जाता है कि इसका कारण कोई बुद्धिमान महेश्वर है। इसी प्रकार सन्निवेश विशेष अर्थात् पर्वत शरीर इन्द्रिय आदिककी कोई रचना विशेष है। इससे सिद्ध होता है कि उनके बनाने वाला कोई बुद्धिमान है। जैसे घट पट आदि का आकार विशेष होता है तो उससे सिद्ध होता कि उनके बनाने वाला कोई अकल वाला है। जो ही पृथ्वी, पर्वत आदिक भी रचना विशेष पाये जाते हैं, उनसे सिद्ध होता है कि इनके बनाने वाला बुद्धिमान महेश्वर है। तो इन हेतुओंसे भी ईश्वरकी निमित्त कारणता सिद्ध नहीं होती, कारण यह है कि ये सब होनेपर भी आखिर मानना तो यह पड़ेगा कि जैसी जैसी कर्म विचित्रता है उस उस प्रकारसे शरीर इन्द्रिय आदिक और इच्छा कषाय आदिक कार्योंकी विचित्रता निष्पन्न होती है।

दृश्यमान सन्निवेशोंमें जीवोंकी निमित्त कारणता — जगतमें जो कुछ भी यह दिख रहा है चाहे वह आज अचेतन क्यों न हो, इन सब सन्निवेशोंका कारण कर्मोंकी विचित्रता है। जो रागद्वेषादिक भाव उत्पन्न होते हैं ये भाव कर्मके उदयके निमित्तसे होते हैं, यह तो साक्षात् निमित्तपनेकी बात कही जा रही है और जीवोंके शरीर इन्द्रिय आदिककी जो रचना होती है उसमें भी साक्षात् कर्म निमित्त है। अब यह जीव जिस पृथ्वी बनस्पति आयुका क्षय करके भ्रान्तरको प्राप्त होगा तो अब यह शरीर विर्जीण हो गया तो ये पृथ्वी पर्वत आदिक जो इतने विशाल सन्निवेशमें नजर आ रहे हैं इनका यह सन्निवेश जीवके सम्बन्धसे बना था और बनते बनते जब कर्मके उदयका निमित्त पाकर तो जितने भी सन्निवेश हैं यह दृष्टगत हो रहा है, इसका भी कारण परम्पर्या और साक्षात् कर्मका उदय है।

विरम्य प्रवृत्ति आदि साधनोंसे भी महेश्वरकी लोकरचनामें अकृतता तात्पर्य यह है कि पुण्य पापके अनुसार ही जीवके शरीर इन्द्रिय बुद्धि इच्छा आदिक कार्योंकी उत्पत्ति हुआ करती है। बुद्धिमान महेश्वरके कारण पूर्वकताके बिना ही पदार्थोंके परस्पर निमित्तनैमित्तिक सम्बन्धसे ये सब साधन जो बताये गए हैं, उत्पन्न

होते हैं, विरम्य प्रवृत्ति सन्निवेश विशेष, कार्यत्व, अचेतन उपादानत्व, अर्थक्रियाकारित्व यह शारा जगत ईश्वरने रचा है यह सिद्ध करनेके लिए इतने हेतु और दिये जा सकते हैं, विरम्य प्रवृत्ति अर्थात् रुक-रुक करके प्रवृत्त हो रही है तथा सन्निवेश विशेष बुद्धि में सब समस्त पदार्थ किसी-संस्थान विशेषमें है, आकार-विशेषमें है, कार्यत्व बुद्धि में सब कार्य है, उत्पन्न हुए हैं, अचेतन उपादानत्व बुद्धि इन सब दृश्यमान पदार्थोंकी उपादान अचेतन है। अर्थक्रिया, कारित्व बुद्धि इन सब कारणोंकी उत्पत्ति तो महेश्वरकी कारणता प्रयोजन भी निष्पन्न होता है। उन सब कारणोंकी उत्पत्ति तो महेश्वरकी कारणता के बिना भी बन सकती है और वह सब जन रही है कर्मोंकी विचित्रतासे। अतएव इन हेतुओंसे भी उन पृथ्वी आदिक कार्योंको बुद्धिमान कारणपूर्वक सिद्ध नहीं किया जा सकता, किन्तु सर्वत्र यही सिद्ध होगा कि जो कुछ भी विभिन्नता नजर आती है वह सब कर्मोंकी विचित्रतासे नजर आती है। कोई पुरुष श्रीमान है कोई दरिद्र है, कोई बुद्धिमान है, किसीके किसी प्रकारकी इच्छा जगती है और किसीका किसी प्रकार परिणाम होता, ये समस्त बातें कर्मोंकी विचित्रतासे हैं। जिन जीवोंने शुभ अशुभ भावोंसे जिस प्रकारका पुण्य पाप कर्मबंध किया उसके उदयमें उस प्रकारकी घटना उपस्थित हो जाती है।

शरीर इन्द्रिय आदिकी उत्पत्तिसे पहिले अचेतनत्व होनेसे चेतना-विच्छिन्न होनेकी आशंका—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि देखिये ! शरीर और इन्द्रियकी उत्पत्तिसे पहिले- अचेतनत्व होनेसे चेतना-कारण पुण्य पापकर्मोंसे नाना प्रकारके उपभोगके योग्य शरीर इन्द्रिय आदिकका सम्पादन नहीं हो सकता है। उनमें यह चतुर्थाई नहीं है कि वे शरीर इन्द्रिय आदिकका कोई रचना कर सकें इस कारण शरीर इन्द्रिय आदिककी उत्पत्तिमें निमित्त कारण कोई आत्मान्तर ही होना चाहिए। जैसे कि मिट्टीके पिण्डसे अट बनता है तो उसका निमित्त कारण इसी प्रकार शरीर और इन्द्रियकी उत्पत्तिसे पहिले आत्मा स्पष्ट अचेतन जाया करता, इसी प्रकार शरीर और इन्द्रियकी उत्पत्तिसे पहिले आत्मा स्पष्ट अचेतन है। कारण यह है कि वैश्विक सिद्धान्तमें आत्माको स्वरूपसे चेतन नहीं माना गया, किन्तु चेतना अथवा ज्ञान अस्मत्त्वसे आत्मामें चेतना-जगती है, तो उसमें चेतनाका व्यवहार इन्द्रिय और शरीर बननेके बाद बनता है। उससे पहिले तो वह आत्मा 'हसे' प्रकार है जैसे कि मृतपिण्ड। मृतपिण्ड जैसे किसी कुम्हारः आदिक जीवकी प्रवृत्ति? बिना नहीं बन सकता इसी प्रकार इन्द्रिय शरीरादिककी उत्पत्ति और आत्मामें भी इच्छा आदिककी उत्पत्ति किसी बुद्धिमान आत्मा याने महेश्वरके कारण बिना नहीं बन सकती, क्योंकि पुण्य पापकर्मोंमें स्वयं अचेतन होनेके कारण ज्ञाना उपभोगके योग्य शरीर इन्द्रियका सन्निधान करनेका सामर्थ्य नहीं है। तो जैसे मृत पिण्डसे अट बनाने में कुम्हार कारण है उसी प्रकार इस अस्मत्त्व संसारकी रचनामें बुद्धिमान महेश्वरः

कारण है ।

सृष्टिहेतुके लिये आत्मान्तरकी खोज सिद्ध करनेपर भी प्रकृत साधनो का व्यतिरेक न होनेसे महेश्वरके सृष्टि-निमित्तत्वकी असिद्धि—अब उक्त शास्त्रके समाधानमें कहते हैं कि उक्त कथन भी उपयुक्त नहीं है । कारण कि युक्तिके बलसे आत्मान्तरकी खोज करनेका यत्न होनेपर भी जो कुछ भी प्रकृत साधन दिये जा रहे हैं जैसे ब्रह्म प्रवृत्ति मन्त्रिवेग विशेष आदिक इनके व्यतिरेकका निश्चय न होगा । याने ईश्वरके होनेपर कार्य हो और ईश्वरके न होनेपर कार्य न हो इस प्रकारसे व्यतिरेक यहाँ नहीं बनता और केवल अन्वय मात्रसे कार्य कारणका विधान नहीं बनाया जा सकता । सदा ईश्वर है । सका कार्य हो रहे तो उसमें कार्य कारणकी पहिच न तो तब होती है कि कारण न हो तो कार्य न हो, ऐसा देखा जाय । जैसे धूम होनेसे अग्निका ज्ञान-किया जाता है तो धूम कार्य है अग्नि कारण है तभी तो ज्ञान किया गया । अब यह कैसे जाना कि धूम कार्य है अग्नि कारण है ? यह यो जाना कि जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धूम नहीं होता । तो व्यतिरेकके द्वारा ही कार्य कारणका विधान बनाया जा सकता है, सो विरम्य प्रवृत्ति आदिक कारणोंको देकर भी धूर्तिक व्यतिरेक नहीं बनता इस कारणसे महेश्वरको या उसकी इच्छाको या उसके ज्ञानको इस भाव-सार और द्रव्यसारका निमित्त कारण सिद्ध नहीं किया जा सकता है ।

शास्त्रकार द्वारा प्रयुक्त अनुमानका व्याप्तिपूर्वक समर्थन करनेका प्रयास—अब यहाँ नैयायिक सिद्धान्तानुयायी कहते हैं कि शरीर इन्द्रिय पदंत लोकादिक जो विवादापन्न हैं वे सभी पदार्थ बुद्धिमत् कारणपूर्वक होते हैं क्योंकि उनकी रूक-रूक कर प्रवृत्ति होनेसे, आकार विशेष युक्त होनेसे, अचेतन उपादान होनेसे, अर्थ क्रियाकारिता होनेसे और कार्यरूप होनेसे घटकी तरह इस अनुमान प्रयोगमें साधन बताया गए हैं और उन सब साधनोका व्यतिरेक भी सिद्ध होता है । व्यतिरेक यो सिद्ध होता है कि बुद्धिमान कारण यदि न हो तो इन नाना प्रकारके भोगोपभोगके योग्य शरीर इन्द्रिय लोक आदिकके निर्माण नहीं हो सकते, क्योंकि बुद्धिमान कारणके बिना ये स्वयं अचेतन ससारी प्राणी और पुण्य पापकर्म इनमें यह कुशलता नहीं है कि नाना प्रकारके उपभोगके योग्य शरीर इन्द्रिय आदिकका निर्माण कर सकें इससे सिद्ध होता है कि वह बुद्धिमान कारण ईश्वर ही है । इस तरहसे उन सब साधनोंका व्यतिरेक भी समर्थित होता है और व्यतिरेक दृष्टान्त भी पाया जाता है, जैसे कुलालके बिना मृत्पिण्ड, दवादिक जो अचेतन हैं, घटादिक पदार्थोंकी उत्पत्ति करनेमें कुशलता नहीं रख सकते, यो व्यतिरेक दृष्टान्त भी सिद्ध होता है और इससे अन्वयका भी समर्थन मिलता है जैसे दृष्टान्तमें कुलालके होनेपर दवादिक मृत्पिण्ड घटादिकके

सम्पादनमें अपनी सामर्थ्य रखते हैं ऐसे ही बुद्धिमान कारणके होनेपर ही जो कुछ भी प्रथम कारण है वह अपने कार्य सम्पादनमें सामर्थ्य रखता है, तो जब अन्वय भी सिद्ध हो गया, व्यतिरेक भी सिद्ध हो गया तब यह अनुमान प्रयोग समीचीन क्यों न माना जायगा कि जो कुछ शरीर इन्द्रिय आदिक ससार हैं हैं सब बुद्धिमान महेश्वरके कारणसे हुए हैं।

अन्यथानुपपत्ति न होनेसे सृष्टिकर्तृत्वके सम्बन्धमें शङ्काकार द्वारा प्रयुक्त अनुमानकी असिद्धि—उक्त शङ्का विवरणके समाधानमें कहते हैं कि व्यतिरेक व्याप्ति बताना और शरीर इन्द्रिय आदिके महेश्वर कारण पूर्वक सिद्ध करना यह सब ठीक नहीं कहा जा सकता, क्योंकि वहाँ अन्यथानुत्पत्ति नहीं पायी जानी। जो भी साधन अन्यथानुत्पत्ति पूर्वक होंगे वे ही निर्दोष साधन कहलायेंगे। साध्यके अभावमें साधनके न होनेको अन्यथानुपपत्ति कहते हैं। यदि साध्य न हो तो साधन ही नहीं सकता। जैसे अग्नि न हो तो धूम हो नहीं सकता, इस प्रकारका कोई व्यतिरेक उस बुद्धिमान कारणमें नहीं घटाया जा सकता कि बुद्धिनात महेश्वर न हो तो यह कार्य नहीं बन सकता ऐसी घटना सिद्ध तो करें। तो अन्यथानुत्पत्ति जब सिद्ध नहीं होती तब यह सब बताना कि ये इन्द्रिय आदिक बुद्धिमान कारण पूर्वक हैं और उसमें प्रवृत्ति आदिक हेतुओंका विवरण देना यह सब सगत नहीं बैठता।

शङ्काकार द्वारा स्वप्रयुक्त सृष्टिकर्तृत्वके अनुमानमें साधनमें अन्यथानुपपत्तिके सिद्ध करनेका व्यर्थ प्रयास—शङ्काकार कहता है कि अन्यथानुत्पत्ति तो इन साधनमें पायी जाती है क्योंकि बुद्धिमान कारणके विना-रुक रुककर प्रवृत्ति होना शकार विशेष युक्त होना आदिक जो भी हेतु कहे गए हैं वे हेतु असम्भव हो जाते हैं। तो बुद्धिमान कारणके विना अर्थात् साध्यके विना विरम्य प्रवृत्ति आदिक हेतु याने साधन असम्भव होता है इस कारण अन्यथानुत्पत्ति तो ही। इसके समाधानमें कहें कि यह कथन अनुमान बाधित है, ईश्वर शरीर इन्द्रिय लोकादिकका निमित्तकारण नहीं हो सकता क्योंकि शरीर इन्द्रियरहित होनेसे वह किसी कार्यको नहीं कर सकता है। इन्द्रियरहित है। तो जो स्वयं अशरीर है वह किसी कार्यको नहीं कर सकता है। इन्द्रियरहित महेश्वरके इस लोककी कृति असम्भव है काल आदिककी तरह। जैसे काल शरीर इन्द्रियरहित है तो उसे तो सृष्टिकर्ता नहीं माना, ऐसे ही शरीर-इन्द्रियरहित महेश्वर माना गया है तो वह भी इस लोकका करने वाला नहीं हो सकता। प्रथम मुक्त आत्माकी तरह जैसे जो आत्मा मुक्त हो गए हैं उनके शरीर इन्द्रियाँ नहीं हैं, उन्हें सृष्टिकर्ता भी नहीं माना है और जो ससारी आत्मा धर्मध्यान करके कर्मसिद्धि छूट जाते हैं शरीररहित भी हो जाते हैं। तो जो मुक्त आत्मा हैं उनके शरीर इन्द्रियाँ नहीं हैं।

और मुक्त आत्माओंको इस सृष्टिका करने वाला नहीं माना गया है। तो शरीर इन्द्रिय रहित होनेसे मुक्त आत्मा जैसे सृष्टिकर्ता नहीं हो सकते इसी प्रकार शरीर इन्द्रिय रहित होनेसे महेश्वर भी सृष्टिकर्ता नहीं हो सकता। यदि कहो कि शरीर रहित भी रहा आये महेश्वर फिर भी वह इस लोकका निमित्त कारण है। तो जब शरीर इन्द्रिय रहित पदार्थको इस लोकमें कारण मान लिया गया तो कर्म भी तो शरीर इन्द्रिय रहित हैं। सो कर्मोंको यदि इस लोक रचनामें निमित्त मान लिया जाय तो इसमें कौन सी निषेध योग्य बात बनेगी? शरीर इन्द्रिय रहित महेश्वरको निमित्त कारण माननेपर कर्मोंमें भी अचेतन होनेपर भी इन समस्त कार्योंमें निमित्तपना बन जाय।

शकाकार प्रयुक्त अनुमानमें दृष्टान्त व्यतिक्रमका वर्णन—शकाकार द्व रा प्रयुक्त अनुमान प्रयोगके सम्बन्धमें अब यह भी सोचिये कि यहाँ सर्वथा दृष्टान्तका व्यतिक्रम भी हो रहा है। जैसे कह तो रहे हैं यह कि शरीर इन्द्रिय रहित महेश्वर इस समस्त जगतका कर्ता है और दृष्टान्त दे रहे हैं कुम्हार आदिक का, तो कुम्हार आदिक तो सब शरीर सहित हैं। शरीर रहित महेश्वर इस लोकका कर्ता है यह सिद्ध करनेके लिए दृष्टान्त ऐसा ही देना चाहा था जो कि शरीर रहित होता। तो इसमें दृष्टान्त जो दिया गया है वह शरीर सहित कुम्हार आदिक दिया गया। और, इस तरहके दृष्टान्त तो मिल ही न सकते थे। तो शरीर रहित कुम्हारके दृष्टान्तसे भी यह सिद्ध होता है कि शरीर सहित ही कोई कारण बनता तब शरीर रहित महेश्वर कैसे कारण बन जायगा। देखिये। जैसे ही शरीर इन्द्रिय वाले कुम्हार आदिक घड़ा आदिक कार्योंके प्रयोजक हैं, इनके करने वाले हैं, ऐसा दृष्टान्तमें कहा है तो ठीक है। अब शरीर इन्द्रिय लोकादिकका कोई शरीर इन्द्रिय रहित ईश्वर कर्ता है ऐसी कल्पना करना व्यर्थ है। और कल्पना अगर करते हो तो दृष्टान्तका उल्लंघन कर दिया। दृष्टान्त जैसा दिया जा रहा है वैसी ही तो दृष्टान्तमें बात पायी जाना चाहिए। तो यहाँ दृष्टान्त का उल्लंघन कर दिया। तो जब शरीर रहित महेश्वरका कारण मान करके बात कर रहे हो तो कर्मोंमें क्यों न यह बात घटा दी जाय कि कर्म भी तो शरीर इन्द्रिय रहित हैं, उनमें इन सब रचनाओंका कारणपना आ जाय। भले ही यह चेतन है लेकिन जब दृष्टान्तका उल्लंघन करनेकी ही आदत बना रहे हो तो जैसे वहाँ सशरीरता का उल्लंघन कर दिया ऐसे ही यहाँ अचेतनताका उल्लंघन करके बाकी अन्य बातें घटा लीजिए। कर्म भी शरीर इन्द्रिय रहित है, वह भी शरीर इन्द्रिय आदिकका कारण बन जाय। तो तात्पर्य यह है कि जो शरीर इन्द्रिय रहित हो वह इन समस्त पदार्थोंका रचने वाला नहीं हो सकता।

बुद्धिच्छा प्रयत्नवर्चकी दृष्टान्तके साथ समता दिखाकर दृष्टान्त

उक्त शकाके समाधानमें शरीर रहितके बुद्धि, इच्छा व प्रयत्न होने की अशक्यताका प्रतिपादन—उक्त शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि शङ्काकी पुष्टि उक्त प्रकारसे करना अयुक्त है क्योंकि जो इन्द्रिय और शरीर रहित है उस जीवकी बुद्धि इच्छा प्रयत्न बन ही नहीं सकता। कुम्हारके जो बुद्धि इच्छा और प्रयत्न बने वो शरीर-सहित होनेके कारण बने पर जो शरीर रहित है, इन्द्रिय रहित है महेश्वर, उसमें बुद्धि इच्छा प्रयत्न उत्पन्न हो ही नहीं सकते। जैसे मुक्त आत्माओंके शरीर इन्द्रिय नहीं हैं तो उनकी बुद्धि इच्छा, प्रयत्न भी नहीं बन पाते, अथवा शरीरमें बाहर जो संसारी आत्मा पडा हुआ है वहाँ बुद्धि, इच्छा, प्रयत्न नहीं हुआ करते। योगमतमें आत्माकी व्यापक माना है। अब शरीर-सहित जो संसारी प्राणी है उसका आत्मा जितने शरीरमें है उतनेमें तो बुद्धि इच्छा प्रयत्न हो जाते हैं पर उसके बाहर जो आत्मा है वहाँ तो बुद्धि इच्छा प्रयत्न नहीं देखे जाते अथवा काल आदिककी तरह समझिये कि जैसे काल दिशा आदिकमें शरीर इन्द्रियाँ नहीं हैं तो इसी कारण वहाँ बुद्धि इच्छा प्रयत्न भी नहीं हुआ करते। तात्पर्य यह है कि शरीर-इन्द्रियरहित है उसमें बुद्धि इच्छा और प्रयत्न नहीं हुआ करते और महेश्वरको माना है अशरीरी तो वहाँ बुद्धि इच्छा प्रयत्न हो ही नहीं सकते। अतएव दृष्टान्तका उल्लेख हमने नहीं किया, ऐसा समर्थन करना युक्तिसङ्गत नहीं है।

भ्रमणके व द विग्रह ग तमें भी जीवके सशरीर होनेके कारण बुद्धि इच्छा प्रयत्नके संभव होनेका प्रतिपादन—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि यह बात कहना कि शरीर इन्द्रियरहितकी बुद्धि इच्छा प्रयत्न नहीं बनती, इस कथनमें तो व्यभिचार आता है। उस आत्माके साथ जो शरीर इन्द्रिय आदिककी उत्पत्तिसे पहले है अर्थात् शरीर इन्द्रिय आदिककी उत्पत्तिसे पहिले आत्माके साथ हेतुका व्यभिचार है उस आत्मासे जिसने कि शरीर इन्द्रिय अभी ग्रहण नहीं किया, उसके भी बुद्धि, इच्छा प्रयत्न देखा जाता है। तो यहाँ यह कहना कैसे सही होगा कि जो शरीर इन्द्रिय रहित है उसके ज्ञानमें इच्छा प्रयत्न नहीं हुआ करते। इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि शरीर-इन्द्रिय आदिककी उत्पत्तिसे पहिले आत्माको तो स्वयं शङ्काकारने अपने सिद्धान्तके अनुसार ज्ञान इच्छा और प्रयत्नसे रहित माना है, अन्यथा उसके कथनसे उसके ही भक्तका विरोध आ जायगा। यदि यह कहो कि जैन सिद्धान्तमें तो भ्रमण करनेके बाद याने पूर्वभवके छोड़नेके बाद-उत्तर शरीर ग्रहण करनेसे पहिले विग्रहगति में शरीररहित होनेपर भी वहाँ ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न पाये जाते हैं ऐसा माना है फिर अनेकान्त दोष कैसे नहीं हुआ ? इसके उत्तरमें कहते हैं कि जैन सिद्धान्तमें विग्रहगति में रहने वाले जीवको भी सशरीर माना गया है। भले ही स्पृण शरीर छोड़कर जीव चला और नया शरीर ग्रहण नहीं कर पाया लेकिन उस बीच भी तंजस और कार्माण शरीर साथ है तो वहाँ जो बुद्धि इच्छा प्रयत्न हुए वे सशरीर आत्माके ही-हुए, इस

ईश्वर की धर्मरूपसे प्रतिपत्ति व अप्रतिपत्तिके विकल्प उठाकर महेश्वरके सृष्टिवृत्तके निषेधक अनुमानको असंगत बतानेका शङ्काकार द्वारा प्रयास—शङ्काकार यहाँ कहता है कि ईश्वरको यहाँ धर्मरूपसे मानते हो अथवा नहीं ? आने ईश्वरकी प्रमाण द्वारा प्रतिपत्ति, जानकारी स्वीकार करते हो अथवा नहीं ? यदि ईश्वरकी जानकारी ही नहीं कर रहे, ईश्वरको प्रमाणसे सिद्ध मानते ही नहीं हो यहाँ धर्मरूपसे तब तो "महेश्वर सृष्टिकर्ता नहीं है, क्योंकि शरीर इन्द्रियसे रहित है" प्रो शरीर इन्द्रियसे रहितपना हेतुकी बात कहना आश्रयासिद्ध है। जब अनुमानमे महेश्वरको धर्मरूपसे मानते ही नहीं हो, तब ही इन्द्रिय, शरीररहित है, ऐसा हेतु किसमे बताते हो, आश्रय ही नहीं। अत धर्मो ईश्वरकी प्रतिपत्ति न मानने पर आश्रयासिद्ध दोष होता है। जैसे कि कोई कहे कि ईश्वर सृष्टिकर्ता नहीं है तो यह बात यदि है तो खण्डन क्या करते ? और नहीं है तो खण्डन किसका करते ? इस प्रकारके आश्रयमे यह पक्ष उठ रहा है कि ईश्वरके धर्मरूपसे प्रमाणसे जानकारी-महेश्वर अब सृष्टिकर्ता सिद्ध हो जाता, क्योंकि वह हमसे विलक्षण है। हम लोग अकर्ता हैं, और उससे विलक्षण हैं। प्रभु आने वह कर्ता है। तो यदि ईश्वरको नहीं मानते तो हेतु आश्रयासिद्ध है और यदि मानते हो तो अपने आप सृष्टिकर्ता सिद्ध हो जाता है अतः समाधानमे दिया गया जो यह हेतु है कि ईश्वर, शरीरेन्द्रिय-रहित है इस कारण वह सृष्टिका कारण नहीं है, यह अनुमान असिद्ध हो जाता है।

सृष्टिकर्तृत्वनिषेधक अनुमानको असंगत बतानेकी शंकाका समाधान व उक्त शङ्काके समाधानमे कहते हैं कि शङ्काके दोनो पक्षोंसे जो यह पक्ष पहिले दिया गया कि ईश्वरको धर्मरूप यदि नहीं मानते तो आश्रयासिद्ध हेतु है, यह कहना असंगत है, क्योंकि जब प्रसंगके साधन आये अर्थात् अनिष्ट बात सिद्ध होनेका समय आये उस समय आने प्रसंग बातको सिद्ध करनेके कालमे आश्रय अपेक्षणीय नहीं होता जब किसी चीजको असंगत रूपको सिद्ध किया जा रहा हो, बात सही नहीं है और उस बातको कोई शङ्काकार प्रस्तुत कर रहा है तो वहाँ तो युक्ति चलेगी आश्रयको खोज न चलेगी, और दूसरी बात यह है कि अगर आश्रयके भी खोजकी बात कहते हो, तो ईश्वरकी सत्ता, ईश्वरकी जानकारी बराबर हम लोगको है ईश्वरका सद्भाव है और वह अनन्तज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्तशक्ति, अनन्त आनन्दमय है। वह सदैव आनन्दस्वरूप है, तो ईश्वर उल्लेख्य भवस्थामे है तो कि वह भुव्व दशासे और किन्ही बाह्य पदार्थोंकी किसी रचना आदिकके अगदमे ईश्वरकी सत्ता है और वह है - आनन्द-

स्वरूपके उत्कृष्ट विकारमय । इस कारण प्रथम पक्षका विचल्य उठाकर हेतुको वाधित नहीं कर किया जा सकता । अतः यह बात सिद्ध ही है कि शरीर रहित व इन्द्रिय-रहित होनेसे ईश्वरमे कर्तृत्व नहीं आ सकता । अतः दूसरे पक्षकी बात सुनो । जो यह कहा गया कि यदि ईश्वर धर्मको प्रमाणमे सिद्ध मा ले हा तो हमसे विलक्षण है वह ईश्वर धर्मी, उसका जानकारी की तो इसीसे यह सिद्ध हो गया कि शरीर और इन्द्रिय से रहित होनेपर भी ईश्वर सृष्टिका कर्ता है यह बात भी वाधित है, क्योंकि सामान्य रूपसे ईश्वर नामके श्रात्मान्तरको हमने धर्मी बनाया है, किन्तु समस्त कारकोका प्रयोक्ता है इसरूपसे अथवा वह बुद्धि, ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न वाला है इनरूपमे तो भव भी विवादापन्न है और उसीके सम्बन्धमे अनुमान बनाया गया है कि जो शरीरेन्द्रिय रहित होता है वह ज्ञान इच्छा प्रयत्न वाल नहीं बन सकता । यो महेश्वर शरीररहित होकर ज्ञान इच्छा प्रयत्न वाला न हो सकेगा और ज्ञान, इच्छा प्रयत्न वाला न होनेपर शरीर इन्द्रिय लोकादिकका कर्ता भी नहीं हो सकता ।

महेश्वरको अनाद्यनन्त अशरीर बुद्धीच्छा प्रयत्नवान् व लोकसृष्टि निमित्त सिद्ध करनेका शकिका का प्रयत्न—अब शङ्काकार कहते हैं कि देखिये! हमारा एक अनुमान है जिस प्रमाणसे ईश्वरमे बुद्धि ज्ञान इच्छाकी समवायात्मकता है यह बात सिद्ध होती है ये शरीरादिक पदार्थ जिनके सम्बन्धमे अभी विवाद चल रहा है ये सभी पदार्थ चेतनाधिष्ठित हैं किसी चेतनके द्वारा अधिष्ठित हुए हैं क्योंकि एक एककर प्रवृत्ति होनेसे, आकार विशेषसे विशिष्ट होनेसे, आदि इन सब हेतुओंसे वह समस्त कारकोका प्रयोक्ता सिद्ध हो जाता है और बुद्धि आदिकसे युक्त है यह भी सिद्ध हो जाता है । जब महेश्वर समस्त कारकोका प्रयोक्ता बन गया और ज्ञान, इच्छा, प्रयत्नसे सम्पन्न सिद्ध हो गया तो शरीर रहित और इन्द्रिय रहितपना भी उसका सिद्ध हो जाता है क्योंकि अनादि अनन्त यह शरीरादिक कार्योंकी सतान है, जिसका निमित्त कारण ईश्वर है तो उस ईश्वरके अनादि अनन्तपना सिद्ध होता है । तो ऐसा अनादि अनन्त सृष्टिके निमित्त कारणभूत ईश्वरमे शरीरित्वका विरोध है । जो अनादि अनन्त होता है वह शरीर रहित नहीं होता । अशरीरपन्ना भी उसके रहा आयगा और अनादि अनन्तपना भी रहा आयगा और अनादि अनन्त अशरीर महेश्वर के बुद्धि इच्छा प्रयत्न भी रहे आयेंगे, इसमे कोई विरोध नहीं है । तो महेश्वर शरीर रहित है, क्योंकि अनादि अनन्त होनेसे और शरीर रहित होकर भी वह शरीर इन्द्रिय आदिक समस्त पदार्थोंका वह प्रयोक्ता है । यो अनादि अनन्त सदाशिव अशरीरी महेश्वरके समस्त द्रव्य सासार और भाव सासारकी सृष्टिका कर्तापन सिद्ध हो जाता है ।

शरीरकी असंगतता अब उक्त शब्दके समाधानमें कहते हैं कि ये सब कथन प्रमाणवाचित हैं। देखिये अनुमान प्रयोग है कि ईश्वरमें असरीरपना अनादि अनन्त नहीं है क्योंकि असरीरी होनेसे शरीर रहित जो भी होगा वह अनादिसे शरीररहित ही यह बात नहीं बनती, क्योंकि शरीर रहित ही तो कहा जा रहा है, और दृष्टान्त भी देखिये। शब्दाकारके सिद्धान्तके अनुसार कि जब शरीर और इन्द्रियकी उत्पत्ति नहीं हुई उस उत्पत्तिसे पहिले हम सब संसारी जीवोंका जैसा असरीरपना है, शरीर इन्द्रियकी उत्पत्तिसे पहिले हम असरीरी थे, उससे पहिले किसी भवमें शरीरी थे तो असरीरीपनेका आदि अन्त तो आ गया। और भी देखिये। असरीर मुक्तात्मा होता है, पर वह क्या अनादिसे असरीरी है? असरीरीका अर्थ ही है जो शरीर रहित ही शरीररहितका भाव यही है कि पहिले शरीर सहित थे, अब शरीरसे मुक्त हुए हैं। और, भी देखिये। कि ईश्वरके बुद्धि आदिक नित्य नहीं होते, अनादि अनन्त नहीं होते, क्योंकि बुद्धि आदिक तो हैं वे, जैसे हम लोगोंकी बुद्धि बुद्धि है इस लिए अनादि अनन्त नहीं है। तो ईश्वरकी भी जो बुद्धि है वह अनादि अनन्त नहीं है और इस कारण जो आगममें ईश्वरको असरीरत्व सिद्ध किया है वह भी निराकृत ही जात है, क्योंकि वह आगम वचन वाचित है। कोई भी सृष्टिका कारणभूत पुरुष शरीर रहित न हो सकेगा। और, सृष्टिका कारणभूत कोई एक अन्य पदार्थ भी न हो सकेगा, सृष्टियोंके होते रहनेका यह स्वाभाविक प्रवृत्त है कि विकारी पदार्थ, विकृत होने योग्य पदार्थ अनुकूल निमित्तको पाकर स्वयं वृद्ध हो जाते हैं तो जितने भी वे रागाद्वेषरूप भावसंसार हैं अथवा शरीर इन्द्रिय आदिक इव्यसंसार हैं वे सब संसार इस कर्म विचित्रतासे उत्पन्न हुए हैं। वहाँ भी कर्म केवल निमित्त मात्र है, इन कर्मों निरुद्धव्य का परिणामन करा दिया हो सो बात नहीं। प्रत्येक पदार्थ स्वभावसे उत्पन्न होता है, विलीन होता है और बना रहता है। तो ऐसे ही ये समस्त पदार्थ उत्पन्न होते हैं विलीन होते हैं, बने रहते हैं, अब उनमें जो विकारकी विशिष्टता आती है वह उपाधि का संनिधान पाकर आती है सो यह भी एक सहज सम्बन्ध है कि किस निमित्तको पाकर कसा पदार्थ स्वतः की परिणतिसे किसरूप परिणम जाता है? तो यों शरीररहित होकर महेश्वर बुद्धि ईच्छा प्रयत्नवान नहीं बन सकता।

महेश्वरकी असरीर माननेपर भी उपमे भ्रमललोकसृष्टिनिमित्तकता की असिद्धि—अदि शब्दाकार यह कहे कि फिर महेश्वरको शरीर सहित ही मानलो, तब सुनो। कि महेश्वरका भी शरीर वह है? बतलाओ महेश्वरको शरीर किसी बुद्धि मत्कारणपूर्वक हुआ है या बुद्धिमत्कारणपूर्वक नहीं हुआ? और फिर ईश्वरको शरीर भी तो एक पदार्थ है, कार्य है वह शरीर किसी बुद्धिमान ईश्वरके निमित्तसे बना है या बिना निमित्तके बना है? यदि कहे कि बिना निमित्तके ही बना महेश्वरका शरीर, किसी बुद्धिमान कारणके बिना ही हो गया है तो जो इतनी ही बातसे कर्तृत्व

आदिक हेतुओंमें व्यभिचार आ गया कि देखो, यह है महेश्वर, शरीर, कार्य और वह किसी बुद्धिमान कारणपूर्वक न हो तो यो ही यह भी समझ लिया जायगा कि ससार के शरीर इन्द्रिय आदिक अनेक कार्य भी किसी एक बुद्धिमानके कारणसे न होंगे, उन सबमे अपनी अपनी योग्यता है सो अनुकूल निमित्त पाकर परिणामते रहते हैं । यदि कहो कि महेश्वरका शरीर भी बुद्धिमान कारणपूर्वक हुआ है तो फिर नये नये अनेक शरीरोंकी कल्पना की जानी पड़ेगी, फिर उस बुद्धिमानका शरीर किसी अन्य बुद्धिमान के कारणसे हुआ है, फिर उस बुद्धिमानका शरीर किसी अन्य बुद्धिमानके कारणसे हुआ है । यो ऊपर-ऊपर शरीरकी कल्पना करनेमे अनवस्था दोषका मिटानेके लिए शङ्काकार कहता है कि पूर्वं पूर्वं अपने शरीरके द्वारा उत्तर-उत्तर अपना शरीर उत्पन्न होता जाता है और यो वह महेश्वर समस्त पदार्थोंका निमित्तकारण बन जाता है, तं सुनो ! फिर तो यो समस्त ससारके विषयमें भी पूर्वं पूर्वं सस्कारोंसे नवीन नवीन शरीर इन्द्रियकी उत्पत्ति मानते जाइये ! फिर ईश्वरकी कल्पना करना व्यर्थ है क्योंकि अपने उपभोगके योग्य भवन आदिककी उत्पत्तिमें भी, केवल अपने शरीरकी ही उत्पत्तिमें नहीं, उन सबकी उत्पत्तिमें भी ससारी जीवोंमें निमित्तकारणता आ जाती है । तब यो भी महेश्वरकी कारणता सिद्ध नहीं होती ।

महेश्वरको सशरीर व अशरीर माननेके दोनों विकल्पोंमें भी लोक-स्रष्टृत्वकी असिद्धि—महेश्वर शरीर सहित माना जानेपर भी लोककी रचना करने वाला सिद्ध नहीं होता और शरीररहित माना जानेपर भी लोकरचनाका कर्ता सिद्ध नहीं होना । महेश्वर तो महान ऐश्वर्य सम्पन्न ही माना जा सकता है, पर ऐश्वर्य उसे ही कहते हैं कि जो स्वयं ऐश्वर्यमें समर्थ हो जिस ऐश्वर्यके लिए किसी परकी अपेक्षा न करनी पड़े, ऐसा ऐश्वर्य होना है वस्तुमें रहने वाला सहज स्वरूप । तो परमात्मा, महेश्वर, प्रभु अपने ही ज्ञानानन्द स्वरूपका भोक्ता होता है और उस ही विलासमें तृप्त रहा करता है, किंतु सभी बाह्य पदार्थोंमें बुद्धि लगाये अथवा उनके रचनेकी इच्छा करे अथवा किसी प्रकारकी कोशिश करे यह सब मोहके सद्भावकी बात है । राग बिना इस प्रकारकी वृत्ति नहीं बन सकती । यह तो हुई महेश्वरके स्वभावकी बात, लेकिन कर्तृत्वकी बात तो शरीरसहित माना जानेपर भी नहीं बनती और शरीररहित माना जानेपर भी नहीं बनती । यो कार्यत्वहेतु अचेतनोपादानत्व हेतु सन्निवेश विशिष्टत्व हेतु, ये सभी ईश्वरकी सृष्टिके कर्तृत्वके गमक नहीं बन सकते हैं अर्थात् महेश्वर कर्तृत्वकी सिद्धि नहीं होती ।

विरम्य प्रवृत्ति अर्थक्रिया आदिको चेतनाधिष्ठानके कारण माननेपर प्रकृत महेश्वरमें दोषोपत्तियाँ—और भी सुनो, एक एक करके प्रवर्तन करना, अर्थ-क्रिया करना ये बातें चेतन के अधिष्ठानसे होती हैं, ऐसा नियम बनानेपर तो फिर

प्रवृत्ति अर्थक्रिया ये ईश्वर आदिकके भी न हो सकेंगे, क्योंकि ईश्वर चेतना-
 विष्टानसे रहित है। ईश स्वय अचेतन है, किसी भी जीवको स्वयं चेतन योगसिद्धान्त
 में नहीं माना है। चेतना गुणके सम्बन्धसे ईशको व प्रत्येक जीवको चेतन कहा गया
 है। तो सम्बन्धसे ही नो कहा गया है। तो स्वय कसा है आत्मा यह सोचा जाय तो
 उसके सहज स्वरूपमें चेतना तो न पायी जायगी। तो चेतना रहित ईश्वर भी एक एक
 करके प्रवृत्ति न कर सकेगा, अथवा कोई अर्थक्रिया न कर सकेगा, अन्यथा यदि चेतना
 के बिना ही एक एक करके प्रवृत्ति मानी जाय और अर्थक्रिया मानी जाय याने उस
 ईशमे ये एक कर प्रवृत्तियाँ और कुछ करनेका श्रम माना जाय तो ईश्वर दिशा, काल
 आकाश ये सब चेतनाविष्टित हो जायेंगे, अर्थात् किसी चेतनासे प्रेरित कहलाने लगेंगे,
 क्योंकि समस्त कार्योंमें जो कि क्रम क्रमसे उत्पन्न हो रहे हैं उनमें एक एक करके परि-
 णति होनेसे उनमें अर्थक्रिया होनेसे ये सब चेतनाविष्टित हो जायेंगे। जैसे बड़का
 बलूंगा यह एक एक कर ही तो चलता है और यह बसूला कोई काम करता है, गिरता
 है, काठको चीरता है, तो इन बातोंके निरखनेसे सिद्ध होता है कि बसूलेका कोई
 अविष्टाना है, वह बड़ई चेतन। उनके अविष्टानमें आकर इस बसूलेकी ऐसी प्रवृत्ति
 होती है। जो जब सर्व कार्यक्रमसे उत्पन्न हो रहे हैं तो क्रमसे उत्पन्न होनेके कारण
 एककर प्रवर्तन हो रहे हैं, कोई एक प्रवर्तन रहा, फिर दूसरा हुआ फिर तीसरा तो
 यह एक एककर जो प्रवर्तन हुआ, हो होकर होनेकी जो बात पदार्थोंमें देखी जा रही
 है उससे सिद्ध किया जाता कि यह सभी चेतनाविष्टित है। तो जिससे नहीं माना गया
 है कि ईश्वरने बनाया ऐसे दिशा, काल आकाश और ईश्वर, ये स्वय किसी चेतनाके
 अधिकारमें आ जायेंगे, और ऐसा माननेपर अर्थात् ये सभी चेतनसे अविष्टित हो जायगा।
 स्विकार करनेपर वह ईश्वर भी किसी अन्य ईश्वरके द्वारा अविष्टित होगा, यों अतवस्था
 फिर वह अन्य ईश्वर भी किसी अन्य ईश्वरके द्वारा अविष्टित न माने जाय।
 दोष आ जायगा, और यदि अन्य ईश्वरके द्वारा प्रकृत ईश्वरको अविष्टित न माने जाय
 इस ही ईश्वरके साथ विरम्य प्रवृत्ति आदि हेतुमें व्यभिचार दोष आता है, याने व्याप्ति
 तो यह बनायी थी कि जो एक एक करके प्रवृत्ति हो उसे चेतना द्वारा अविष्टित
 मानना चाहिये, लेकिन यह ईश्वर स्वयं चेतनाके द्वारा अविष्टित नहीं माना गया
 और एक करके प्रवृत्ति हो रही है। तो जो स्वयके पक्षसे स्वयके हेतुमें दोष आ
 जाता है।

बुद्धिमत्त्व हेतुसे भईश्वरसे अनवस्था दोषका प्रसंग न आना माननेपर
 प्राणियोंको निष्कृष्ट शरीर इन्द्रिय आदिको साधवताकी अनुपपत्ति प्रब शङ्का-
 कार कहता है कि ऐसा अनवस्था दोष कि ईश्वर किसी अन्य ईश्वरके अविष्टानमें
 और वह किसी अन्य ईश्वरके अविष्टानमें है यो अनवस्था दोष आयागा, यह प्रसंग
 ही नहीं हो सकता क्योंकि ईश्वर स्वयं चेतन है जो अचेतन चीज है वह किसी

चेतना द्वारा अधिष्ठित हुआ करती है, पर ईश्वर तो स्वयं चेतन है, बुद्धिमान है इस कारण यहाँ अनवस्था दोष न आयगा। इस शब्दाके उत्तरमें कहते हैं कि यदि वह ईश्वर स्वयं बुद्धिमान है और इस वजहसे अन्य ईश्वरकी उसे अपेक्षा भी नहीं रहती तो इस बुद्धिमत्ताके हेतुसे फिर तो किसी भी प्राणीको छोटा शरीर इन्द्रिय न देनी चाहिए। जब वह ईश्वर बुद्धिमान है और अनन्त शक्तिमान है अन्यथा ईश्वरता न रहेगी। तब फिर किसी भी प्राणीसे विशिष्ट शरीर जैसे बौना, लगाड़ा, कुरूप आदि निकृष्ट इन्द्रियाँ किसी भी प्राणीके न बनना चाहिए। जैसे कि बुद्धिमान ईश्वर किसी अन्य अधिष्ठाता चेतनकी अपेक्षा नहीं रखता, क्योंकि वह स्वयं बुद्धिमान है व शक्तिशाली है तो फिर हीन कुबडा आदिक शरीर इन्द्रियको भी मत रचे वह महेश्वर, न्यो कि जो बहुत सातिशय विद्यावान है वे हीन कार्य नहीं कर सकते हैं। तो जो लटे कीड़े मकोड़े कुबडे, आदिक शरीर रचे जाते हैं तो ये तो हीन कार्य हो गए। बुद्धिमान पुरुष कभी भी हीन कार्योंको नहीं किया करते हैं। जो किसी कार्यकी विधिमें सातिशय जानकार है और-बुद्धिमान है, दयालु है, क्रूर नहीं है, ऐसे पुरुष कभी भी हीन कार्य न करेंगे।

कर्मोंकी विचित्रतासे निकृष्ट शरीर इन्द्रियोंकी निर्वात्ति माननेपर महेश्वर निमित्तत्वकी अस्तिद्धि—शब्दाकार कहता है कि छोटे शरीर और इन्द्रिय प्राणीको जो प्राप्त होते हैं वे उनके कर्मोंकी विचित्रतासे होते हैं। जिस प्राणीके जैसे कर्म होते हैं उस कर्मके अनुसार उसको शरीर इन्द्रिय आदिक प्राप्त होती है। तो इसके समाधानमें कहते हैं कि इसका अर्थ सीधा फिर यह हुआ कि जो कुछ प्राणियोंको इष्ट अनिष्ट समागम प्राप्त होते हैं वे सब उनके किए गए शुभ अशुभ कर्मोंके अनुसार होते हैं। फिर महेश्वरको सृष्टिकर्ता सिद्ध करके उसे रागी, इच्छावान संसारी प्राणियों जैसा बना देना यह व्यर्थका प्रयास क्यों किया जा रहा है। और, फिर देखिये ! जो उन प्राणियोंके कर्म हैं, जिन कर्मोंकी विचित्रतासे प्राणियोंके छोटे शरीर, इन्द्रियादिक रचे जाते हैं वे कर्म भी ईश्वरज्ञानके निमित्तसे बने हैं अथवा नहीं, ? जैसे शब्दा निवारणके लिए शब्दाकारने यह कहा कि प्राणियोंको जो छोटे शरीर इन्द्रिया प्राप्त होती हैं वे उनके कर्मोंकी विचित्रतासे, इस कारण ईश्वर उनको छोटे शरीर इन्द्रियके देनेको इन्कार नहीं करता। तब यह बतलाओ कि वे छोटे कर्म भी ईश्वर अथवा ईश्वरके ज्ञानके निमित्तसे बने कि नहीं ? यदि प्राणियोंके पुण्य पाप कर्मका कर्ता ईश्वर है तब तो वही दोष फिर आता कि उस ईश्वरने हीन शरीर इन्द्रिय बननेके कारणभूत कर्मोंको ही क्यों रचा ? क्यों नहीं प्राणियोंसे अच्छे कर्म कराता है जिससे कि उनको छोटे इन्द्रिय शरीर न मिल सकें। यदि कहो कि प्राणियोंके जो कर्म होते हैं उनमें ईश्वर या ईश्वरका ज्ञान कारण नहीं है तब फिर शरीर इन्द्रिय आदिककी नेष्पत्तिमें भी ईश्वर कारण मत रहो। तब पुण्य पाप कर्मकी रचनामें ईश्वर कारण

दिक भाव ससार उत्पन्न होता है और कामादिक भावससारसे नाना प्रकारके कर्मवध होते तो यह तो निमित्तनैमित्तिक योगका स्वभाव ही है वस्तुन उसमे उपालम्भ न करना चाहिए, किसी प्रकारकी आशङ्का और उलाहना न रखना चाहिए। क्योंकि फिर ता ईश्वरमे भी अनेक प्रकारके ऐमे उपालम्भ दिए जा सकते हैं।

प्रमाणसिद्ध निमित्तनैमित्तिक सम्बन्धमे पयेनुयोग व -उपालम्भकी अनुपपत्ति—और देखिये। प्रत्यक्षमे विषयभूत हुए धतूरे आदिक पदार्थमे जो अचेतनको परतत्र बना देनेकी बात देखी जाती है वहाँ भी कोई प्रश्न करने लगे कि ऐसा क्यों होता है? फिर तो प्रत्येक जगह स्वभावमे उलाहना दिया जा सकेगा। नीम कडवा क्यों होता? मदिरा वेहोश करनेका कारण क्यों बन जाता? तो ऐसे पदार्थों के स्वभावमे उपालम्भ नहीं दिया जा सकता। जैसे ये अचेतन कर्मवध न ना प्रकारके रागद्वेषादिक भावससारको करते है अथवा कामादिक चैतन्य स्वभाव जीवके परिणाम कर्मवैचित्र्यको करते हैं तो क्यों कैसे करते हैं? सो जैसे यहाँ जीव परिणाम और कर्मवन्ध इन दोनोंके सम्बन्धमे भाव स्वभावमे उलाहना दी जा सकती है, ऐसे ही यहाँ भी तो उलाहना ही जा सकती है कि वताओ अचेतन धतूरा आदिकका भोजन वेहोशी पागलपन आदिककी विचित्रताको कैसे कर देता है? अथवा उस धतूरेको खाने वाला पुरुष चेतन इस मिट्टी आदिकको भी पीला पीला क्यों देख लेता है? तो यो यहाँ भी उपालम्भ दिया जा सकता है। यदि कहो कि इन लौकिक प्रसङ्गोंमे बात ऐसी ही देखी जा रही है इससे यहाँ कोई उलाहना नहीं दी जा सकती, तो बस ठीक है, यही बात कामादिक भावससार और कर्मवन्धके स्वरूपमें भी देखी जा रही है। यहाँपर भी उपालम्भ नहीं दिया जा सकता। और, इस सम्बन्धमें तो पहिले बहुत स्पष्टरूपसे भी सिद्ध किया गया है कि कामादिक ससार और कर्मवन्ध ये परस्पर एक दूसरेके निमित्त कारण हुआ करते हैं। इससे किसी महेश्वरको लोककर्ता न मानकर यह सब लौकिक विचित्रता कर्मवन्धके निमित्तसे मानना चाहिए।

सामान्यतया बुद्धिमत्तकत्व सिद्ध होनेपर या एक महेश्वरनिमित्तत्वकी सिद्धि—यदि शङ्काकार यह कहे कि जैसे कामादिक भावससार और कर्मवन्धमे परस्पर अचेतनता और चेतनताके करणरूपसे अनुमान बनाते हैं तो इसी प्रकार ईश्वर भी सृष्टिकर्ता है इस प्रकारको अनुमान बनाया जाय तब तो उलाहनेका प्रसंग न आयागा। तो उत्तरमे सुनो। ऐसी शङ्का दुहराना उचित नहीं है, क्योंकि ईश्वरके सृष्टिकर्तृत्वके सम्बन्धमे जो अनुमान दिया गया है वह अनेक दोषोंसे दूषित है। अनुमानमे यही तो कहा गया है कि शरीर इन्द्रिय लोकादिक बुद्धिमत्कारणपूर्वक हैं कार्यत्व आदिक होनेसे। तो हम यहाँ पूछते हैं कि कार्यत्व आदिक साधन जो शरीर इन्द्रिय आदिकको किसी बुद्धिमानके द्वारा रचा गया सिद्ध कर रहा है तो क्या यह

सिद्ध किया जा रहा है कि एक बुद्धिमानके कारणसे हुआ है ? या यह किया जा रहा है कि अनेक बुद्धिमानोंके कारणसे हुआ ? यदि कहो कि हम तो एक बुद्धिमानके निमित्तने यह सब लोक हुआ है, यह सिद्ध कर रहे हैं तो इसमें तो अनेकान्तिक दोष आना है। देखिये। महल आदिकके निर्माण अनेक सूत्रधार बुद्धिमानोंके द्वारा होते हैं तो जब यह बात दीख रही है कि ये सब कार्य-जिनको सपक्ष बनाया है शङ्काकार ने वे सब एक बुद्धिमानके द्वारा नहीं बने हैं, अनेक बुद्धिमानोंके द्वारा रचे गए हैं। इस कारण उन हेतुवोमें अनेकान्तिक दोष सिद्ध होता है। यदि कहो कि अनेक बुद्धिमानोंके कारणसे ये शरीर इन्द्रिय आदिक बने हैं तो ठीक है, सिद्ध साधन है। ठिकानेपर अब आया समझिये। क्योंकि नाना प्राणियोंके कारणसे ही अदृष्टके भोगके योग्य शरीरादिक बन गए हैं, उनके शरीर इन्द्रिय आदिक उनके ही अदृष्टके द्वारा किए गए हैं अर्थात् जो प्राणी जिस प्रकारका शुभ अशुभ परिणाम करता है, उसके अनुकूल शरीर इन्द्रिय आदिक पदार्थोंका समागम प्राप्त होता है, उनकी रचना होती है। तो अनेक बुद्धिमान कारणोंके द्वारा यह समस्त लोक रचा गया है, ऐसा सिद्ध मानते हुए बुद्धिमान कारण यह सामान्य सिद्ध कर रहे हो तो यह बात युक्त है, इसमें हम दोष नहीं दे सकते हैं। किंतु शङ्काकार द्वारा अभिमत जो एक बुद्धिमान ईश्वर विशेष सिद्ध किया जा रहा था वह तो यहाँ भी सिद्ध नहीं हुआ। और अधि-करण सिद्धान्त न्यायसे भी लोककी महेश्वरनिमित्तता सिद्ध नहीं होती है। अधिकरण सिद्धान्त कहते हैं उसे कि किसी एक अर्थकी सिद्धि होनेपर प्रस्तुत प्रकरणकी सिद्धि हो जाय, उसे अधिकरण सिद्धान्त कहते हैं। इस न्यायसे भी एक बुद्धिमान कारण सिद्ध नहीं होता।

बुद्धिमत्सामान्यसहित विशेषको सृष्टिकर्ता माननेका शका और उसका निराकरण—शङ्काकार कहता है कि हम तो बुद्धिमान सामान्यसे सहित विशेषको साध्य बना रहे हैं याने हेतुसे बुद्धिमत्त्व सामान्य सिद्ध हुआ और उससे विशिष्ट एक महेश्वरको साध्य बना रहे कि वह लोकको करता है, तो इसके समाधानमें कहते हैं कि यदि सामान्यसहित विशेषको याने विशेषका आश्रय रखने वाले सामान्यको यहाँ साध्य बना रहे हैं तो यह बातलाओ कि दृष्टि विशेषके आश्रयभूत सामान्यको यहाँ कहते हो या अदृष्ट विशेषके आश्रयभूत सामान्यको साध्य बना रहे हो याने जैसे लोक में कुम्हार जुलाहा आदिकविशेष बुद्धिमान कर्ता देखे गए हैं ऐसे दृष्ट विशेषोंके आधारभूत एक महेश्वरको सिद्ध कर रहे हो या जो धर्म देखे ही नहीं जा रहे हैं ऐसे अदृष्ट विशेषोंके आधारभूत बुद्धिमान सामान्यको सिद्ध कर रहे हो यदि कहोगे कि दृष्ट विशेष के आश्रयभूत सामान्यको साध्य बना रहे तो इसमें तो शङ्काकारके सिद्धान्तका विघात होता है, याने जो दृष्ट विशेष है उनसे महेश्वरकी सृष्टिकर्तृता सिद्ध नहीं होती।

कुम्हारमे विशेष क्या देखा जा रहा कि वह सर्वज्ञ नहीं, कुछ कारकोका हं प्रयोग कर सकने वाला है। तो ऐसी दृष्टिका आधार महेश्वरको बनाओगे तो वह असर्वज्ञ बन गया, कुछ ही कार्य कर सकने वाला बन सकेगा। तो दृष्टविशेषाश्रय बुद्धिमत्सामान्य को निमित्त माननेपर उनके सिद्धान्तका घात होता है। यदि कहो कि अदृष्ट विशेषके आश्रयभूत सामान्यको साध्य बना रहे तो इसका तो कोई दृष्टान्त ही न मिलेगा, और जो भी दृष्टान्त देगा वह साध्य शून्य होगा, अदृष्ट विशेष ये हुए जैसे मस्त कारको का प्रयोक्ता है, सर्वज्ञ है, पूर्ण शक्ति वाला है, व्यापक है। अशरीरी है ऐसा तो तुम सामान्य बुद्धिमान सिद्ध कर रहे और दृष्टान्त दे रहे ऐसा कि जो कुछ ही कारकोका प्रयोक्ता है सर्वज्ञ नहीं, जिसकी शक्ति व्यापक नहीं, शरीर सहित है। तो दृष्टान्तमें भी साध्य नहीं आया और साध्यके लिए दृष्टान्त भी नहीं मिल रहा, तो नहीं कह सकते अदृष्ट विशेषाश्रय बुद्धिमत्सामान्यको भी निमित्त और दृष्ट अदृष्ट विशेषके आश्रयभूत सामान्यको सिद्ध करेंगे तो उसमें भी शक्काकारके अभिमतकी सिद्धि नहीं होती।

अधिकरणसिद्धान्त न्यायसे भी दृष्ट-दृष्ट विशेषाश्रय सामान्य बुद्धि मन्निमित्तके पक्षकी असिद्धि—अधिकरण सिद्धान्तसे अगर सिद्ध मानते हो तो बनलाओ अधिकरण सिद्धान्तका नाम क्या है? यही तो कहोगे कि जिस अर्थकी सिद्धि होनेपर अन्य प्रकरणकी सिद्धि हो जाय उसे अधिकरण सिद्धान्त कहते हैं। जैसे द्विष्टिक आदिककी रचना ईश्वर करता है। सिद्ध तो यह कर रहे हैं और, सर्वज्ञपना अपने आप सिद्ध होता है, ऐसे ही अधिकरण सिद्धान्त मानते हो ना, याने दृष्ट अदृष्ट विशेषका आश्रयभूत सामान्य मात्र बुद्धिमान निमित्तको प्रसिद्ध करना चाहते, तो कुछ लोग दृष्ट विशेषके आश्रयभूत देखे गए हैं। जैसे कुम्हार कुछ कारकोका प्रयोक्ता है, असर्वज्ञ है, निर्बल है, शरीर है वह कर्ता देखा गया तो इतने मात्रसे ऐसे कर्ताको सिद्ध करना चाह रहे हो कि जो समस्त कारकोका प्रयोक्ता हो, सर्वज्ञ हो, पूर्ण शक्ति मान हो, विभु हो, शरीर रहित हो। तो समाधान दे रहे हैं कि जब समस्त जगत्के निर्माणमे समर्थ और समस्त कारकोका प्रयोक्ता सर्वज्ञ विभु अशरीर इन विशेषणोंसे सहित यदि यहाँ कोई एक घटनामें भी सिद्ध हो जाय तो एक भी उदाहरण मिल जाय तब आपका दृष्ट और अदृष्ट विशेषोंकी अधिकरण महेश्वर द्वारा लोकका करना सिद्ध हो सकेगा, पर यह तो सिद्ध ही न हो सका, क्योंकि जो कुछ अनुमान किया गया है उससे बुद्धिमान कारण सामान्य ही सिद्ध होना। एक ही, सर्वज्ञ हो, समस्त कारको का प्रयोक्ता हो, अशरीर हो ऐसा कारण सिद्ध नहीं हो पाता। अनुमानसे तो अनेक बुद्धिमान कारण हैं और उनके ही द्वारा उनके उपभोगके योग्य शरीरादिक बन गए हैं ऐसा ही निमित्त निमित्तक सम्बन्ध है यह बात सिद्ध होती है न कि किसी एक सर्वज्ञ महेश्वर द्वारा बना है यह सिद्ध होता है।

वीतराग सर्वज्ञकर्तृ कर्तृ वि सरागसर्वज्ञकर्तृ कर्तृ दोनों विकल्पों में भी बुद्धिसत्कारणता की सिद्धि की असम्भवा—और भी दृष्ट्य सुनो । यहाँ बुद्धिमत कारण पूर्वक यह लोक है, यह सिद्ध किया जा रहा है, तो बतलाओ कि बुद्धिमान कारणको सर्वज्ञ वीतराग मान रहे हो या सरागको असर्वज्ञ मान रहे हो ? यदि कहा कि वीतराग सर्वज्ञ बुद्धिमानके द्वारा ये शरीर इन्द्रिय रचे गए हैं, सब कुछ रचे गए हैं, तो लो घटादिक पदार्थों के साथ अनैकान्तिक दोष आता है । ये घट पट कुम्हार, जुलाहे द्वारा रचे गए हैं, वे रचयिता सर्वज्ञ नहीं, वीतराग नहीं, और सर्वज्ञ वीतरागको कर्ता साध्य बनाते ही तो इसका कोई उदाहरण भी नहीं मिलता, और जो भी उदाहरण दोगे वह साध्यसे रहित होगा । याने यह लोक सर्वज्ञ वीतराग बुद्धिमानके द्वारा रचा गया है यह सिद्ध करनेमें कुम्हार, जुलाहा, बड़ई आदिकके ही तो दृष्टान्त दोगे तो उनमें साध्य नहीं पाया जा रहा । सपक्ष ही क्या बनेगा ? यदि यह कही कि रागी और असर्वज्ञ द्वारा यह लोक रचा गया, हम यह साध्य बनावेंगे तो इसमें तो शङ्काकार का सिद्धान्त ही खतम हो जाता है और उसमें शङ्काकारकी फिर शङ्कामें कोई दम ही नहीं रहा । रागीद्वेषी अज्ञान एक बुद्धिमानने बनाया है यह तो कुछ मानने योग्य भी बात नहीं रही । हाँ अनेक बुद्धिमानों द्वारा बना है ऐसा स्वीकार करोगे तो सिद्धान्त सही बन बैठेगा कि प्रत्येक प्राणी अपने कर्मके अनुसार शरीर इन्द्रिय आदिक समागमों को प्राप्त करते हैं और कर्मके उदयमें यह सब रचना चलती है ।

सर्वथा कथं च हेतु व कथंचित्कार्यत्वे हेतु दोनों विकल्पों में भी शका-रि सिद्धान्तको अस्मिद्धि—और, भी सुनो । कि बुद्धिमत कारण पूर्वक यह कि है, कार्यत्व आदिक हीनसे इस अनुमान प्रयोगमें जो कार्यत्व साधन दे रहे हो तो सर्वथा कार्यत्व हेतु कह रहे हो या कथंचित् कार्यत्व हेतु कर रहे हैं याने यह पदार्थ सर्व प्रकारसे कार्य है यह मन्तव्य या किसी दृष्टिसे ये सर्व पदार्थ कार्य हैं यह हेतुका ताल्य है यदि कहा कि सर्व प्रकारसे कार्यपत्नी है यह हेतुका ताल्य है तो यह साधन तो शरीर आदिकमें असिद्ध है, क्योंकि शरीर कथंचित् कार्यरूप है किसीका तो कार्य-चित् कारणरूप भी है किसीको । ये सभी पदार्थ केवल कार्यमात्र तो नहीं हैं, कार्यरूप भी है और किसीके कारणरूप भी हैं जैसे बड़ा कुम्हारके व्यापारका कार्य है तो वह मिट्टी बोधामें कुम्हारके हाथ चलनेका कारण भी तो है । कुम्हारके हाथ तो उस बड़े के हाथयत्ने ही चल रहे हैं । किसी भी पदार्थको केवल कार्यरूप नहीं कह सकते तो सर्वथा कार्यरूप तो शरीरादिक नहीं हैं । वे कथंचित् कारणरूप भी हैं और यदि कहोगे कि हम कथंचित् कार्यपत्नी है ऐसा साधन बना रहे तो यह स्वयं विरोध ही गयी, क्यों कि सर्वथा बुद्धिमत्सिद्धिमें ऐसा तो बनाया था साध्य और उससे विपरीत बात सिद्ध हो बैठे कि कथंचित् बुद्धिमत्सिद्धिमें तब ये सर्व पदार्थ कथंचित् कार्यरूप हैं तो उससे यह ही तो सिद्ध हुआ कि यह कथंचित् बुद्धिमत्सिद्धिमें है । इस कारण

कार्यत्व हेतु द्वारा महेश्वरको सृष्टिकर्तृत्व सिद्ध नहीं होता ।

शकाकारके एक बुद्धिमन्त्रिमित्तकत्व पक्षकी अनुमानबाधितता—और भी देखिये ! कि आपका पक्ष ही अनुमान बाधित है । वाचक अनुमान प्रयोग यह है कि यह सारा लोक अकृत्रिम है किसीके द्वारा किया गया नहीं है, क्योंकि दृष्टकर्तृक से विलक्षण है याने जिन कार्योंका कर्ता यहाँ देखा जा रहा है उन कार्योंसे विलक्षण है देहादिक । जैसे आकाश । यहाँ महल घडा कपडा आदिक कार्योंका कर्ता कुम्हार, जुलाहा आदिक देखे जा रहे हैं तो उनके द्वारा जो कार्य बने हैं उन कार्योंसे विलक्षण हैं शरीर इन्द्रिय पर्वत, पृथ्वी आदिक, इस कारण अकृत्रिम है । जैसे कि आकाश कुम्हार आदिकके कार्योंसे विलक्षण है तो यह अकृत्रिम है आकाश ऐसे ही सारा लोक सर्व सत् अकृत्रिम है । वस्तुतः कुम्हार आदिकने भी किया क्या ? जिस माटीमे जिन अणुओंसे घडा बना वह अकृत्रिम है, वह किसीके द्वारा नहीं बनाया गया है । हाँ, यहाँके अत्र-स्थापरिवर्तनरूप किन्हीं कार्योंमे कोई निमित्त हो जाया करते हैं । तो यह सारा सत् अकृत्रिम है जिनके कर्ता यहाँ देखे गए ऐसे कार्योंसे विलक्षण होनेसे आकाशकी तरह । यह अनुमान भी एक बुद्धिमत्कारणपूर्वकताका वाचक है । इससे यह सिद्ध हुआ कि ये कामादिक वैचित्र्य ईश्वरके द्वारा किए गए नहीं हैं, किंतु कर्मबन्धको कारणसे ये सब रागादिकरूप भावसंसार और शरीरादिक पदार्थ उत्पन्न होते हैं ।

शुद्धि व अशुद्धि शक्तिके विभागसे मुक्ति व संसारके प्रतिनियमकी व्यवस्था—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि यदि कर्मबन्धके अनुरूपसे अर्थात् कर्मोदयके कारणसे संसार होता है तब तो फिर किन्हींको मुक्ति हो और किन्हींको संसार हो, यह व्यवस्था नहीं बन सकती है, क्योंकि कर्मबन्ध निमित्त सबके लिए समान है और कर्मबन्ध हो तो उसके उदयमें फिर उसी प्रकारका कामादिक भाव हो । कामादिक भाव होनेपर फिर कर्मबन्ध हो, तो यो कर्मबन्धके निमित्तकी सर्व प्राणियोंमे समानता होनेसे यह विभाग न बन सकेगा कि किन्हीं जीवोंको मुक्ति हो और किन्हींको संसार हो इस कारणसे यह व्यवस्था ठीक नहीं जचती कि नाना प्रकारके रागद्वेषादिक जीव संसार अथवा इष्ट समागम आदिक कर्मबन्धके कारणसे होते हैं, कर्मोदयसे होते हैं । अब इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि यह शङ्का यो सही नहीं है कि प्राणियोंमे शुद्धि और अशुद्धिके भेदसे मुक्त और संसारी सम्भव होते हैं । शुद्धि नाम है सम्यग्दर्शन आदिक परिणामन स्वरूप भावका और अशुद्धि कहते हैं मिथ्यादर्शन आदिक परिणाम स्वरूप भावको । तो सम्यग्दर्शन और मिथ्यादर्शन आदिक परिणामोंके भेदसे किन्हींको मुक्ति और किन्हींको संसार सम्भव है । जिनके मिथ्यादर्शन आदिक परिणाम रहते हैं उनको संसार रहता है और जिनको सम्यक्त्वादिक परिणाम हो जाते हैं उनको मुक्ति प्राप्त होती है ।

जीवोंको शाश्वत अशुद्धि स्वभाव रूपमें व्यवस्थितताका अभाव—ऐसा नहीं है कि जीव अनादिसे सर्वथा अशुद्ध ही होते हैं अर्थात् अशुद्ध स्वभाव वाले ही हैं जीवोंका निरन्तर अनादि अनन्त सदाके लिए अशुद्धताका ही स्वभाव ही इस प्रकारसे जीव व्यवस्थित नहीं है स्याद्वादिके सिद्धान्तमें यह तो याज्ञिकोंके सिद्धान्तमें है कि जीव अशुद्ध स्वभाव वाला ही है, वह कभी शुद्धिको प्राप्त नहीं हो सकता, तपश्चरण यज्ञादिक क्रियाकाण्डोंसे जीवोंको अशुद्धि कम हो जाती है, पर जीवका स्वभाव अशुद्ध होने का ही है ऐसा याज्ञिकोंके सिद्धान्तमें माना गया है किन्तु स्याद्वाद शासनमें जीवोंको शाश्वत अशुद्ध नहीं समझा गया है, क्योंकि कामादिक भाव और कामादिक भावोंसे विपरीत कोई कारण है। बंधका कारण है कामादिक भाव दूर होते हैं, बंधका कारण भी खतम हो जाता है। तो जब बंधका कारण न रहा तब अशुद्धि कायम नहीं रह सकती। इस कारणसे सदाचार ग्रहण करे तो कामादिक भाव दूर होते हैं, बंधका कारण भी खतम हो जाता है। तो जब बंधका कारण न रहा तब अशुद्धि कायम नहीं रह सकती। इस कारणसे जीवका अशुद्ध होना स्वभाव नहीं है। यदि जीव अशुद्ध स्वभाव वाला मान लिया जाय तब तो किसी समय रंजमान भी उदासीनताकी उपलब्धि न हो सकेगी। देखा जाता है कि किन्हीं जीवोंको कुछ थोड़ी उदासीनता भी है, वैराग्य है, रागमें तारतम्य देखा जाता है तो इतना भी तारतम्य न हो सकेगा, यदि जीवको शाश्वत अशुद्ध स्वभाव वाला मान लीजिएगा। तो जब जीव शाश्वत अशुद्ध रूपसे व्यवस्थित नहीं है तब वहाँ मुक्त होना सम्भव है उनमें शुद्धता जगना और पूर्णरूपसे शुद्ध हो जाना यह बात सम्भव है।

जीवोंकी शाश्वत सर्वथा शुद्धिरूपसे व्यवस्थितताका अभाव जीव शाश्वत सिद्धान्तकी तरह शाश्वत शुद्धरूपसे भी अवस्थित नहीं है। जैसे कि स्यावादियों ने जीवको अनादि अनन्त शुद्ध हीमा है, अशुद्धि जो कुछ व्यवहारमें नजर आती है उसे प्रकृतिका धर्म माना है। जो लोग जीवको शाश्वत शुद्ध मानने हैं कि वह सदा काल ही शुद्ध है तो जैसे प्रकृतिका विनाश हो जानेपर मुक्ति प्राप्त होनेपर वहाँ शुद्ध माना है, कामादिक भाव नहीं माना है। तो प्रकृतिके सम्बन्धके समय भी जीवमें कामादिक भाव होनेका विरोध होना चाहिए अर्थात् जब जीव शाश्वत शुद्ध ही है, उसमें अशुद्धिका परिणामन होता ही नहीं है, अशुद्ध होती है प्रकृति, तो जब जीवमें अशुद्धता होती नहीं है तो प्रकृतिका कितना ही सम्बन्ध बना आये तब भी जीवमें कभी काम रागद्वेषादिककी अशुद्धि न आ सकेगी इस कारण जीव शाश्वत शुद्ध रूपसे भी अवस्थित नहीं है।

कामादिक भाव जीवके अशुद्ध अरिणमन होनेसे शाश्वत शुद्धिकी अशुद्धि—यदि शङ्काकारे यह कहे कि काम रागद्वेषादिक जो उत्पन्न हो रहे हैं वे प्रकृतिमें ही उत्पन्न होते हैं, वे प्रकृतिके धर्म हैं उनसे जीवका कोई सम्बन्ध नहीं है।

इस कारण जीव तो शाश्वत शुद्ध ही रह गया, रागादिक परिणामन यदि जीवके होते तब किन्ही दृष्टिसे कह सकते थे कि जीव शाश्वत शुद्ध नहीं है किन्तु उत्तमं अशुद्धता है, लेकिन यह अशुद्धता जीवकी है ही नहीं, प्रकृतिके धर्म हैं, प्रकृतिसे बुद्धि उत्पन्न होती है, बुद्धिसे अहंकार होता है, अहंकारसे फिर सभी दोष जगते हैं, तो यो ये सब दोष प्रकृतिसे ही उत्पन्न होते हैं, प्रकृतिसे ही उत्पन्न होते हैं। प्रकृतिके धर्म हानिके कारण रागादिककी उपलब्धि जीवमें नहीं मानी गई है, इन शास्त्राके मनाधानमें कहत हैं कि यदि इस तरह रागादिक परिणामनसे जीवका परिणामन न मानकर प्रकृतिमें ही माना जायगा तब तो पुण्यकी वृत्तना करना ही व्यर्थ है जीव माननेकी आवश्यकता क्या रही वहाँ, क्योंकि रागद्वेषादिक भावोंको प्रकृतिने किया, तो उनका उपशान्त भी प्रकृतिमें ही सम्भव हो जायगा। जो कर्ता है सो ही भोक्ता होता है। अन्य कई तो कामादि विकार करे और दूसरा कोई कामादिकका अनुभवन करे यह बात नहीं बन सकती है। प्रकृति तो रागद्वेष कामादिक विकारोंको उत्पन्न करे और जीव आत्मा उन रागादिक विकारोंका अनुभव करे, यह क्यों होना चाहिए? प्रकृतिने किया प्रकृति ही अनुभव करे और वस्तु स्वरूप भी यही है कि जो परिणामन जिसमें होता है उसका अनुभवन उसीमें ही होगा, अन्यमें न हो सकेगा। तो यो प्रकृतिका परिणामन नहीं है रागादिक, किन्तु जीवका परिणामन है। यों जीव शाश्वत शुद्ध न रहे, किन्तु वर्तमानमें अशुद्ध है। कोई यह भी नहीं कह सकता कि सभी जीव विशुद्धि वाले बने रहे क्या हर्ज है, निरन्तर जीव शुद्ध ही रहा करे, उसमें कौन सी बाधा आती है। यह यो नहीं कहा जा सकता कि सब देख ही तो रहे हैं आये कि दुःखी हो रहा, यह जगत यह प्राणी दुःखका अनुभव करता है, रागादिक विकारोंका अनुभव करता है, चेतनाके बिना रागादिक विकारोंका आधार नहीं बन सकता है। आविर राग करेगा, कामादिक विकार करेगा कोई तो समझ जिसमें है उसमें ही तो बन सकेगी। तो यो यह भी न कहा जा सकेगा कि सदा विशुद्ध ही जीव रहा करता है, यदि यो मान लिया जायगा तो ससारी ही न रहेगा कोई फिर जगतमें यह जगत ससारित्वसे क्षुण्य हो जायगा।

शुद्धिकी योग्यतासे जीवोंको मुक्ति प्राप्त होनेका अवकाश इस चर्चा का मूल प्रसंग यह है कि शास्त्रा यह की गई थी कि जब कर्मबन्धके कारणसे कामादिक विचित्र भाव होते हैं तब किस प्रकार मुक्ति और संसार सम्भव हो सकते हैं प्राणियों के कि कोई प्राणी संसारी रहे आये कोई प्राणी मुक्त हो जावे। इस भेदका उदाहरण पूर्वके वर्णन किया गया है तब इसका सिद्धान्त क्या व्यवस्थित होता है सो अब बताते हैं। इस ही कारिकामें बताया गया था कि शुद्धि और अशुद्धिसे संसार और मुक्तिकी व्यवस्था बनती है क्योंकि जीव शुद्धि और अशुद्धिके भावसे दो प्रकारकी प्रकृतिके हैं। इससे यह सिद्ध होता है कि जो शुद्धिके पात्र हैं उन आत्माओंको तो मुक्ति होती है

और जो अशुद्धि के योग्य हैं उन जीवों का ससार होता है। यों किन्हीं जीवों की भुक्ति अपने काल की लब्धि पर प्राप्त होती है, इस प्रसंग में यह शंका की जा सकती है कि जो जीव शुद्धि के पात्र हैं उनको शुद्धि का श्वेत क्यों न मान ली जाय ? जो भोग्य जीव हैं वे अनादि अनन्त शुद्ध ही क्यों न मान लिए जायें ? उसका समाधान इस काल लब्धि के संकेत से ही होता है। जब उन जीवों को क्षयोपशम लब्धि विशुद्ध लब्धि, देशना लब्धि, प्रायोग्य लब्धि व कौशल लब्धि प्राप्त होती है, जिस समय ये लब्धियाँ प्राप्त होती हैं वही उसके सम्यक्त्व का काल लब्धि है, उस समय जीव को सम्यक्त्व उत्पन्न होता है। जब जीव को चारित्र्य के योग्य कारणों की प्राप्ति होती है उस समय चारित्र्य की शुद्धि होती है, और जब समस्त कर्मों का अभाव हो जाता है तब साक्षात् भुक्ति प्राप्त होती है। इस प्रकरण में यह बताया गया था कि जो भाग्य पुण्य और पाप के रूप में दो भागों में बँटा हुआ है वह भाग्य बनता कैसे है ? बताया गया था कि कर्मबन्ध के कारण से दैव कामादिक भाव बनते हैं और कामादिक भावों से फिर दैव बनता है तो वहाँ यह प्रश्न हुआ था कि फिर भुक्ति कैसे सम्भव होगी ? कर्मोदय, आये, रागादिक भाव हुए। रागादिक भाव हुए कि कर्मबन्ध हुए। अब यह चारा चलती ही रहेगी, तो मुक्तिका अवकाश कैसे है ? समाधान में संक्षेप रूप में यह बताया गया है कि जो जीव निकट भव्य हैं जिनका सम्यग्दर्शन आदिक परिणाम सम्भव है ऐसे जीवों को सम्यग्दर्शन आदिक परिणाम होने पर शीघ्र मार्ग मिलता है और मुक्ति प्राप्त होती है।

होतानुभागधाले कर्मनिषेजोके उदय समय विशुद्ध लब्धि के सम्भव होने से शुद्धि पात्र जीवों को मोक्षमार्ग के लाभ का अन्वेषण—यहाँ यह भी प्रश्न किया जा सकता है कि ऐसा जीव अनादि से तो शुद्ध है नहीं, है तो अशुद्ध ही, और कर्मबन्ध का कारण क्या रहा है तो यह भी मौका कैसे मिलेगा कि उनको सम्यक्त्व प्राप्त हो जायगा ? इसके समाधान में इतना समझ लेना चाहिए कि कर्मबन्ध जब होता है उस समय कषाय के अनुसार उन कर्मों में उत्कृष्ट स्थिति तक सब विभाग बन जाते हैं कि इतने परमाणु इतने समय उदय में आयेंगे, वे परमाणु इस अनुभाग धाले होंगे। उत्तरोत्तर समय में परमाणुओं की संख्या कम होती है और अनुभाग शक्ति अधिक होती है, और योही प्रति समय बन्ध होता रहता है और एक समय में बंधे हुए कर्मों की प्रकृति प्रदेश स्थिति अनुभाग का विभाग कोड़ी कोड़ी सागरों पर्यन्त की स्थिति में प्रति समय के लिए हो जाते हैं, तब एक समय में जो कर्म उदय में आ रहे हैं वे किसी एक धार में बन्ध के समय के ही कर्म उदय में नहीं हैं, किन्तु अनगिनत भव और असख्याते समयों के बंधे हुए कर्मों का जितना जो कुछ विभाग में आया है वह सब एकत्रित उदय में आयों करता है। वह एकत्रित कर्म समूह किसी समय ही अनुभाग वाला भी हो जायों करता है। तो ऐसी स्थिति में जब कभी कर्मों का ऐसा क्षयोपशम प्राप्त हो कि इसमें कुछ स्वे विचार की शक्ति प्रकट हुई है तो वे सब क्षयोपशम लब्धि से प्राप्त हुई

और उस समय कुछ विद्युत् जगी, उन विद्युत् के जगनेपर फिर कोई नस्व विचार दृढ़ होने लगा उसका सिलसिला घनेगा कि अब इस चिन्तनकी परमशीलना आदिककी वृद्धि होती रहे और सम्यक्त्व आदिक परिणाममें वृद्धि बनती रहे, यों भ्रमोपमार्ग और मुक्ति सम्भव होती है। इस तरह यह बात निश्चय सिद्ध हो गयी कि शुद्धि और अशुद्धि के भेदसे जीवोंकी मुक्ति और ससारकी स्थिति सम्भव है। यहाँ यह प्रश्न होता है कि वह शुद्धि और अशुद्धि जीवोंकी महलाती क्या है जिसके भेदसे मुक्ति और ससारकी व्यवस्था बनती है? अब इस शुद्धि और अशुद्धिको बतला-रहे हैं।

शुद्धशुद्धी एव शक्ति ते राक्ष्याः क्वशक्तिवत् ।

साधनादी तयोर्व्यक्ती स्वभावोऽतर्कगोचर ॥ १०० ॥

शुद्धशक्ति व अशुद्धशक्तिका विवरण—शुद्धि और अशुद्धि ये दो प्रकार की शक्तियाँ होती हैं और ये शक्तियाँ पाच्य अपाच्य शक्तियोंकी तरह हैं। जैसे मूगम कोई दाने फुडकू होते हैं जो कि-कितना ही सिम्हाये जाये, पर-सीक नही सक्ने याने कभी वे पक नहीं सकते। तो उन दानोमें पकनेकी शक्ति नहीं है, चाहे दिनभर कितने ही गर्म पानीमें उसे उवाला जाय फिर भी वह पक नहीं सकती। ककड़की भाँति वह अपनी वैसे ही प्रकृति रखेगी और अनेक मूङ्गके दाने प्राय घण्टे पकानेपर ही पक जाते हैं। तो जैसे उन मूङ्गके दानोमें कुछ पाच्य शक्ति रखने वाले दाने हैं और कुछ अपाच्य शक्ति रखने वाले दाने हैं तब जैसे उनमें सीक जाना और कभी न सीक सकना ये दो भेद सम्भव हैं, इसी प्रकार जीवोंमें कुछ तो भव्य-स्वभाव वाले जीव हैं और कुछ अभव्य-स्वभाव वाले जीव हैं। जिनको सम्यग्दर्शन अधिक प्राप्त हो सकते हैं वे शुद्ध शक्ति वाले जीव हैं और जिनको कभी भी सम्यग्दर्शन आदिक प्राप्त नहीं हो सकते हैं वे अशुद्ध शक्ति वाले जीव हैं। तो यों शक्तियाँ दो तरहकी हुई—शुद्धशक्ति और अशुद्धशक्ति।

शुद्ध शक्ति व अशुद्ध शक्तिकी व्यक्तिका काल—शुद्ध व अशुद्ध शक्तियों की व्यक्ति सादि अनादि है अर्थात् जीवमें अशुद्ध परिणतिकी धारा अनादिसे है, किन्तु शुद्ध किसी समय होती है अथवा अशुद्धकी शक्ति तो सदैव अशुद्ध ही रहती है, उसकी व्यक्ति अनादि अनन्त है और शुद्ध शक्तिकी व्यक्ति किसी समय काल तन्वि-प्रानेपर विशुद्ध होती है तो उसकी व्यक्तिकी प्रादि है। ससारमें जीव सभी अनादिसे अशुद्ध हैं। अशुद्ध हैं जीव, मगर अशुद्ध स्वभाव वाले नहीं हैं। अशुद्धिकी परिणति है और वह है कर्मोद्धारके कारण। और, ये कर्म, ये कामादिक भाव इनकी धारा अनादिसे है। तो यों अनादिसे ही जीव अशुद्ध परिणत होते-चले आये हैं। लेकिन-स्वभाव-उनका अशुद्ध नहीं है। उन जीवोंमें जिनमें शुद्ध-शक्ति मौजूद है वे जीव-कारण-मकर शुद्ध हो जाते हैं। जितने भी सिद्ध हैं अब तक वे सब पहिले कभी अशुद्ध थे।

किन्तु काललेब्धि पाकर वे मुक्त हुए हैं तो उनकी मुक्तिकी प्राप्ति है, किन्तु जो अभव्य जीव हैं, जिनमें अपाक्तिकी शक्ति है वे अनादिसे अशुद्ध तो सबकी भाँति परिणत होते ही आ रहे हैं लेकिन ये कभी शुद्ध हो भी न सकेंगे, अनन्त काल तक ये अशुद्ध ही रहेंगे। तो यों शुद्धिकी व्यक्ति सादि है और अशुद्धिकी व्यक्ति अनादि अनन्त है।

भावभावसे हुए भव्यत्व अभव्यत्व भावके विभागकी तर्कागोचरता जीवोंमें शुद्धि और अशुद्धिकी शक्तियोंका क्या यह भेद है? क्यों ही कोई जीव भव्य है और कोई अभव्य है? इस प्रकारका परिणामन तर्कसे बाहर है अर्थात् स्वभावमे तक न किया जाना चाहिये। जैसे यहाँ ही बहुतसे पदार्थ जिस स्वरूप वाले हैं वहाँ तर्क नहीं बनता। जैसे नीम कड़वा ही क्यों है? ऊटको नीमपत्र खानेकी रुचि क्यों जगती है? तो जैसे यहाँ कितनी ही बातोंमें तर्क नहीं चलता उसी प्रकार प्रत्येक पदार्थकी प्रकृतिमे तर्क नहीं किया जा सकता। कोई यों ही कहने लगे कि जीवका स्वभाव चेतन क्यों है? जिसका जो स्वभाव है वह स्वतः है, उसमे तर्कका अवकाश नहीं है। शुद्धिका अर्थ है जीवोंका भव्यत्वभाव। किन्हीं जीवोंका सम्यग्दर्शन आदिक का योग हो सकता है, इस युक्ति द्वारा किन्हीं जीवोंका अभव्यपना निश्चित किया जाता है। इसी प्रकार किन्हीं जीवोंमें सम्यग्दर्शन आदिकसे विपरीत भाव है अर्थात् मिथ्यात्व आदिकका योग है, उससे अशुद्ध अर्थात् जीवोंका अभव्य ना निश्चित किया जाता है। अब कि अभव्यपना अर्थात् मिथ्यात्व आदिकका योग किसीके सर्वदा भी प्रवर्तमान रहता है अथवा खुद यहाँ चल ही रहा है। तो यो छद्मस्थोंके द्वारा यह अभव्यत्व भाव जाना जाता है अथवा भव्यत्वभाव व अभव्यत्वभावको छद्मस्थ तो अनुमानत जानता है और अतीन्द्रियदर्शों अर्थात् सर्वज्ञदेव उसे प्रत्यक्षसे जानते हैं। इस तरह भव्य स्वभाव और अभव्य स्वभाव इनका ही नाम शुद्धि और अशुद्धि है और यही जीवोंका सामर्थ्य असांमर्थ्य है। इसीको शक्ति और अशक्ति कहते हैं। जो जीव सम्यक्त्व आदिक परिणामके पात्र हैं वे भव्य हैं तथा जो जीव सम्यक्त्वादिक परिणामके पात्र नहीं हैं वे अभव्य हैं। ये दो प्रकारकी शक्तियाँ इन जीवोंमें सम्भव हैं। जैसे दाल आदिकमें पोष्य और अपाक्यकी शक्तियाँ सम्भव हैं। यह दृष्टान्त तो प्रत्यक्षसिद्ध हैं—सभी लोग जानते हैं कि जो कुछकू मूत्रका दाना है उसे कितने ही में पानीमें कितना ही पकाया जाय पर वह नहीं पकेता। इसी प्रकार जो जीव कितने ही धर्मके समागम वाले नहीं बन सकते, उन्हें अभव्य कहते हैं और जो सम्यक्त्व परिणामके योग्य हैं उन्हें भव्य कहते हैं।

जीवोंमें शुद्धि और अशुद्धिकी शक्ति सके समयका निर्णयन—अब शुद्धि और अशुद्धिकी विकास कैसे है इस विषयका वर्णन कर रहे हैं। शुक्तिकी व्यक्ति सादि है। जीवोंमें जो शुद्धि प्रकट हुई है मिथ्यात्व आदिक परिणामसे रहित होकर शब्द

सम्यक्त्व सम्यन्तत्व हुआ है तो यह स्थिति उनकी किसी समयसे हुई है। ऐसा नहीं है कि जीवोंकी शुद्धि अनादिसे पायी जाती हो। क्योंकि शुद्धिको प्रकट करने वाले सम्यग्दर्शन-आदिक परिणाम सादि हैं, ये किसी दिनसे ही आविर्भूत हुए हैं अतः जीवोंकी शुद्धि आदि ही समझा, कोई भी जीव चाहे वह कभी भी शुद्ध हुआ हो उसकी शुद्ध सादि है और फिर भी ऐसा समय नहीं है कि जिस समय किसीको मुक्त ही न थी। संसार अनादि है, मुक्ति भी अनादि है इतनेपर भी मुक्ति व्यक्तिसुखकी सादि ही माननी गई है। व्यक्तिसुख प्रत्येक मुक्त जीव पहिले अशुद्ध थे और उपायपूर्वक शुद्ध हुए हैं। शुद्धि अनादि नहीं है सादि है, क्योंकि शुद्धिके अभिव्यञ्जक सम्यग्दर्शन परिणाम सादि हुआ करते हैं, इस कथनसे यह बात स्वयं निराकृत हो जाती है कि सदाशिवकी शुद्धि अनादि है। एक सिद्धान्तानुसार सदाशिव, महेश्वर, स्थाणु जिस एकको समस्त वैश्वका सृष्टिकर्ता कहते हैं वह सदाशिव अनादि माना गया है। यह मन्तव्य सगत नहीं है, उसकी शुद्धि अनादि नहीं है, क्योंकि शुद्धिकी अनादितामें कोई प्रमाण नहीं है। जीव अशुद्ध ही अनादिसे हैं क्योंकि शरीरादिकके द्वारा परतत्रता देखी जा रही है, तो इस समय भी अनेक (सभी) जीव वहाँ अशुद्ध न-र आ रहे हैं। इससे सिद्ध है कि यह परतत्रता उनकी अनादिसे है। यदि शुद्धि होती पहिले तो यह परतत्रता आ सकती थी। तो प्रत्यक्षसे जीवोंकी अशुद्धिता जानी जा रही है और अनुमानसे भी जानी जा रही है। जीव अशुद्ध न होते तो शरीरादिकसे परतत्रता इनमें न आती और आगम प्रमाणसे भी जाना जाता है। अब यहाँ किसी शिवरूपका, महेश्वररूपको शुद्धरूप अनादिसे मानना यह प्रमाणसे सम्भव नहीं है।

चेतनमें शुद्धिके अनादित्वकी असम्भवा—अशुद्धिताके अनन्तर शुद्धि होनेपर शुद्धिकी सादिता प्रमाणगोचर हो ही जानी है। तो यो किसीकी शुद्धि अनादिसे हो इसमें कोई प्रमाण नहीं, दूसरे जो देखा जा रहा है प्रत्यक्षसे उसका भी उल्लेख हो जायगा। देखा जा रहा है कि यह जीव अशुद्ध है और यह अशुद्धि सादि नहीं हो सकती, क्योंकि पहिले जीव यदि शुद्ध था तो फिर क्या कारण है कि जीवमें अशुद्धि लग जाय? तो इस दृष्टिका अतिक्रम न किया जा सकेसे भी यह सिद्ध होता है कि जीवोंकी शुद्धि अनादि नहीं है शिवको शुद्धिकी व्यक्ति सादि है, क्योंकि विशुद्ध पर्याय होनेसे अन्य जीवोंकी तरह। जैसे जो जीव मुक्त होते हैं उनकी शुद्ध पर्याय सादि है तो किसी भी जीवमें भी शुद्ध पर्याय है तो वह सादि होनी चाहिए। शुद्धि माननेसे ही यह सिद्ध हो जाता है कि वह शुद्धि सादि है। अशुद्धि शक्ति और शुद्धि शक्ति ये दोनों जीवमें अनादि है। सामान्यतया केवल अशुद्ध पर्यायको ही देखा जाय तो उस पर्यायकी सतति अनादि है, किन्तु अन्य जीवकी अशुद्धता तो मिट सकती है, अभिव्यक्ति नहीं मिट सकती। तो अभिव्यक्ति अशुद्धि अनादि और अनन्त है, पर यहाँ अनादिताकी बात कह रहे हैं कि अशुद्धिका अभिव्यञ्जन करने वाले मिथ्यादर्शन आदिक परिणामोंकी सतति

अनादिसे न हो तो किसी भी समय मिथ्यात्व परिणाम आ नहीं सकता है। न था मिथ्यात्व तो इसका अर्थ होगा कि सम्यक्त्व आदिक शुद्ध परिणाम थे। तो ऐसे शुद्ध परिणाम तो विभावके कारणभूत नहीं हुआ करते, तो कभी भी मिथ्यात्व नहीं टिक सकता, किन्तु मिथ्यात्व आदिक अशुद्धि परिणाम स्पष्ट बुद्धिगोचर हो रहे हैं अतएव मानना होगा कि अशुद्धिकी व्यक्ति जीवमे अनादिसे है।

शक्तिकी सादिता व अनादि-का अपेक्षासे कथन-शङ्काकार यहाँ कहता है कि शक्तिको पर्यायकी अपेक्षा भी अनादि मान लिया जाय तो इसमे कौन सी हानि है ? जैसे शक्तिको अनादि मान रहे हैं, अब पर्यायसे भी शक्तिको अनादि मान लो। जो दो प्रकारकी शक्तियाँ बतायी गईं शुद्धि और अशुद्धि और उनकी व्यक्तियोंमे यह भेद डाला जा रहा कि शुद्धिकी व्यक्ति तो सादि है और अशुद्धिकी व्यक्ति अनादि है तो इन शक्तियोंको परिणामनकी अपेक्षासे भी अनादि मानो। इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि शुद्धि और अशुद्धि शक्तिको द्रव्यकी अपेक्षा ही अनादि सिद्ध किया जा सकता है पर्याय अपेक्षासे नहीं, क्योंकि पर्याय परिणामन है हुआ और प्रति परिणामन पहिले नहीं हाता। अशुद्धिकी धारा अनादिसे है, पर अशुद्धि परिणामन भी जो एक समयका परिणाम है वह पहिले और पश्चात् नहीं होता, व्यक्तियोंकी बात तो अनादि कइ ही नहीं सकते हैं। तो शक्तिको द्रव्य अपेक्षासे ही अनादि कहा जा सकेगा। इस तरह शुद्धि और अशुद्धि दोनो प्रकारकी अपेक्षासे ही सादि हैं। अशुद्धि भी तो प्रत्येक उत्पन्न हुई अतएव प्रत्येक अशुद्धि भी सादि है। हाँ अशुद्धिकी धारा सादि नहीं है और शुद्धि शक्तिका भी प्रादुर्भाव किमी समय हुआ है अतएव शुद्धिका प्रादुर्भाव सादि है। शक्ति इस तरह सिद्ध होता है कि शक्ति कथञ्चित् सादि है और कथञ्चित् अनादि है। शक्ति द्रव्यरूपसे अनादि है और पर्यायरूपसे सादि है। प्रत्येक शक्तिका परिणामन किसी समय ही तो होता है इस कार ॥ प्रत्येक परिणामनको सादि कहा जायगा। इस तरह शक्ति के सम्बन्धमे स्वयं अनेकान्से अनादि है और कथञ्चित् सादि है अर्थात् पर्यायरूपसे उसकी सादि है अर्थात् द्रव्यरूपसे अनादि है और कथञ्चित् सादि है अर्थात् पर्यायरूपसे उसकी सादि है अथवा शक्ति उत्पत्तिकी अपेक्षासे सादि है।

शुद्धि और अशुद्धिके निर्देशमे समय और निमित्तका सकेत यहाँ शुद्धिका अर्थ और अशुद्धिका अर्थ ही यह सिद्ध करता है कि वहाँ अभिप्राय नाना हैं। किसीका शुद्ध आशय है किसीका अशुद्ध आशय है। अब अपने निमित्तके सन्निधान में सम्यग्दर्शन आदिक परिणामरूप अभिप्राय हो उसका नाम शुद्धि है और मिथ्या दर्शन आदिक परिणाम हो उसका नाम अशुद्धि है। सम्यग्दर्शनका घात करनेवाली ७ प्रकृतियाँ हैं—अनन्तानुवर्षी क्रोध, मान, माया, लोभ, मिथ्यात्व, सम्यक्प्रकृति। इन ७ प्रकृतियोंका उपसम, क्षय अथवा क्षयोपसम हो, यह तो सम्यक्त्वकी उत्पत्तिका

निमित्त कारण है और शास्त्रोक्त अभ्यास, आचार्योंका उपदेश श्रवण (जाति-भेदरूप, वेदानुभव, प्रमुद्वर्षान आदिक वाह्य कारण है। ये आश्रयभूत-कारण हैं। तो अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग कारणोंका सन्निधान होनेपर जीवमें जो सम्यक्त्व आदिक परिणामन होता है उसको शुद्धि कहते हैं और मिथ्यात्वनामक दर्शन-मोहतीय प्रकृतिके उदयमें जो मिथ्यात्वरूप परिणाम होता है, उसको अशुद्धि कहते हैं। अर्थात् समझिये कि शुद्धि तो दोष और आवरणकी हानिरूप है और अशुद्धि दोष और आवरणकी प्रकल्पितारूप है। इस तरह जीवमें शुद्धि और अशुद्धि शक्तिका भेद पड़ा हुआ है। भव्य और अभव्यमेंसे भव्यमें ही शुद्ध शक्तिका अनुपुदय होता है। सम्यग्दर्शन आदि की उत्पत्तिसे पहिले उस भव्य जीवमें जो अशुद्धि है वह भ्रानादि है, पर वहाँ जो शुद्धि प्रकट होगी उसकी भाँति है, इस कारणसे भव्य जीवकी शुद्धिकी सादिक कहते हैं। सामान्यतया शुद्धि और अशुद्धि दोनों ही भव्य जीवमें पाई जाती हैं। पहिले अशुद्धि पश्चात् सम्यक्त्व परिणाम होनेके कारण शुद्धि। पर अभव्य जीवमें भ्रानादिने भी अशुद्धि है और अनन्तकाल तक भी अशुद्धि है। यद्यपि अनेक (अनन्त) भव्य जीव ऐसे हैं जो कभी भी सम्यक्त्व परिणामकी न प्राप्त कर सकेंगे। फिर भी प्रकृतिका ऐसा भेद है कि उन भव्य जीवोंमें भी शुद्धिकी पात्रता कही जाती है। यद्यपि इस शुद्धिकी व्यक्ति कभी भी नहीं होनेकी, फिर भी जैसे किसी शीलवती विधवाके पुत्रप्रसव कभी न होगा किन्तु उसके पुत्रप्रसव करनेकी पात्रता कही जाती है। ऐसे ही जो दूरातिपूर हैं वे कभी भी सम्यक्त्व और मुक्ति न पा सकेंगे, फिर भी शक्तिकी अपेक्षा उन्हें भव्य कहा गया है। यहाँ भव्य अभव्यका और शुद्धि अशुद्धि का विवरण इसलिये किया जा रहा है कि कोई यह न जाने कि कर्मबन्धके कारण जब कामादिक भाव ससार हुआ ही करता है और कामादिक भाव ससारके कारण जीवमें कर्मबन्ध होता है तो फिर कभी भी जीवकी मुक्ति न हो सकेगी। ऐसा सदेह न रहे इसके लिए शुद्धि और अशुद्धि आदिक क्षक्तियोंका विवेरण किया है। जो पुरुष सम्यक्त्व आदिक परिणामके आविर्भावके पात्र हैं उन्हें भव्य कहते हैं और जो सम्यक्त्व परिणामके आविर्भावके पात्र नहीं हैं उन्हें अभव्य कहते हैं।

शुद्धि और अशुद्धिकी व्यक्तिमें कारणोंका निर्देशन - भव्य और अभव्यके विभागमें भीतरी पात्रता बताई है पर निमित्तपनेकी बात यह है कि मिथ्यात्व प्रकृतिका उदय सन्निधान होनेपर जीवमें मिथ्यात्व भावका विकार चलता है और सम्यक्त्व घातक ७ प्रकृतियोंका उपशम, अथ अयोपशम होनेपर जीवमें सम्यक्त्व परिणामकी उत्पत्ति होती है। किसी भी क्षयके होनेमें दो कारणोंकी आवश्यकता होती है- उपादान कारण और निमित्त कारण। उपादान कारण तो वह है जो स्वयं परिणामन कर रहा है और निमित्त कारण वह है कि जिसका सद्भाव होनेपर विशिष्ट कार्य बने और जिसका अभाव होनेपर वह विशिष्ट कार्य न बने ऐसे अथ पदार्थको निमित्त

चलता है। स्वभाव तर्कगोचर नहीं हुआ करता और न स्वभावमे प्रश्न चलता है कि इस प्रकारका स्वभाव क्यों हुआ ?

अनुमानादित्से प्रतीत पदार्थकी शक्तिके सम्बन्धमें भी स्वभावके समाधानकी सङ्गतता—शब्दाकार कहता है कि प्रत्यक्षमे जो पदार्थ प्रतीत हो रहा हो उसमे तो उत्तर स्वभाव वाला लग सकता है। जैसे नीम कठवा है प्रत्यक्षमे जाना जा रहा है, वहाँ कोई प्रश्न करे कि नीम कठवा क्यों है ? तो उसमे स्वभावकी बात कही जा सकती कि इसका ऐसा ही स्वभाव है, किंतु जो पदार्थ प्रत्यक्ष नहीं है अप्रत्यक्ष है उसके स्वभावके सम्बन्धमे प्रश्न बराबर किया जा सकता है। वहाँ यह नहीं कहा जा सकता कि स्वभाव ही ऐसा है, इसमे प्रश्न नहीं होता यदि परोक्षभूत पदार्थ मे भी स्वभावका ही उत्तर दिया जायगा तो इसमे बड़े प्रमङ्ग होंगे, बड़ी भ्रान्तियाँ आयेंगी। कोई भी पुरुष किसी भी पदार्थको जो प्रत्यक्ष नहीं है, मनगढ़त ढङ्गन कुछ भी कह खाले, यदि वहाँ कोई प्रश्न करे कि ऐसा क्यों है ? तो उत्तर दिया जायगा कि स्वभाव ही ऐसा है। परोक्ष बातें मनगढ़त कुछमे कुछ कही जा सकती हैं। और, प्रश्न न करनेके लिए जवान बन्द करनेकी बात रखी जा सकती है। समाधानमें कहते हैं कि ये शब्दायें युक्त नहीं हैं क्योंकि अनुमान आदिक प्रमाणोंसे भी जो वस्तु प्रतीति मे आती है उसमें भी भाव स्वभावका उत्तर देनेमे कोई विरोध नहीं आता। कारण यह है कि प्रत्यक्षकी तरह अनुमान आदिक भी प्रमाण माने गए हैं। जैसे प्रत्यक्षसे जो पदार्थ जाना जा रहा है उसकी बातको हम स्वभाव कह देंगे। जैसे नीम कठवा क्यों ? तो उत्तर दिया जायगा कि स्वभाव ही ऐसा है, तो जैसे प्रत्यक्षसे जाने गये पदार्थमे प्रश्न होनेपर हम स्वभावका उत्तर दे सकते हैं इसी तरह अनुमान आदिक प्रमाणोंसे भी जो पदार्थ समझा जा रहा है उसमें भी हम प्रश्न होनेपर यह उत्तर दे सकते हैं कि ऐसा ही उनके होनेका स्वभाव है। जीव जातिमे सभी जीव आ गए और जीवत्व की दृष्टिसे एक समान हैं फिर भी उन जीवोंमे कुछ जीव तो मध्य स्वभाव वाले हैं, कुछ जीव अमध्य स्वभाव वाले हैं अर्थात् कुछ शुद्ध शक्ति वाले हैं कि जिनकी शुद्ध होनेकी शक्ति है, कुछ अशुद्ध शक्ति वाले हैं। जो मिथ्यादर्शन परिणाममे ही सदा परिणत रहा करेंगे उनमे ऐसे अशुद्ध परिणामनकी ही शक्ति है। तो वहाँ जब यह प्रश्न किया जाता कि आखिर ऐसे अलग विभाग क्यों बन गए ? किन्हीं जीवोंमे शुद्ध शक्ति पायी जाती है किन्हीं जीवोंमे अशुद्ध शक्ति पायी जाती है, यह नियम कैसे बन गया ? तो इसका उत्तर है कि ऐसा ही जीवोंका स्वभाव है। यद्यपि यह जीव प्रत्यक्षमे दृष्टिगोचर नहीं हो रहा है लेकिन अनुमानसे और अपने स्वसम्बन्धसे उन सबका विशान हो जाता है और भी सुनिये युक्तियोंसे भी ये सब बातें जानी जाती हैं कि हाँ दो प्रकारके जीव हो सकते हैं कि जिनमे किन्हींमे शुद्ध शक्ति है और किन्हींमें अशुद्ध शक्ति है। जैसे कि कुछ डू भूँगेके दानोमे जो कि कितने ही दिनों तक उबाले

जोये फिर भी भीमते नहीं हैं, उनमें ऐसी स्वभाव शक्ति क्यों आयी ? तो उत्तर है कि उसे दानिकों ऐसा ही स्वभाव है, बाकी अपने मूल के दाते बराबर भी भ्रजाते हैं। उनमें सीमनेकी वा कतका स्वभाव है। तो ऐसे ही जिन जीवोंमें मिथ्या दर्शन आदिक परिणामोंसे परिगत रहनेकी शक्ति है, शुद्धिकी शक्ति नहीं है उनमें जीवोंका ससार ही बनता रहता है, और जिनके शुद्धिकी शक्ति है और काललब्धि पानेपर शुद्धिका विकास होता है उनको मुक्ति ही जाती है। इस प्रसंगमें मूल प्रश्न यह किया गया था कि कर्मोंदयके कारण जब रागद्वेष भाव होते हैं और रागद्वेष भाव होनेके कारण कर्मबन्ध होते हैं तो कर्मकी निमित्तता तो सब जीवोंके समान है। फिर कोई जीव मुक्त हो जाये, किन्हींका ससार रहे यह कैसे सम्भव है ? उसके उत्तरमें यहाँ शुद्धि शक्ति और अशुद्धि शक्तिके भेदका विभाग किया जा रहा है। इस प्रसंगमें यह सिद्ध हो गया कि अनुमान और आगमसे भी जिस पदार्थका निश्चय हुआ हो उसमें भी स्वभावका विरोध नहीं हुआ करता। जैसे शक्काकारने यह शक्का रखी थी कि जो पदार्थ प्रत्यक्षसे जाना जा रहा है उसकी किसी बातके लिये यह उत्तर दिया जा सकता है कि इसका ऐसा ही स्वभाव है, किंतु जो पदार्थ प्रत्यक्षसे नहीं समझा जा रहा है, परोक्ष है, उसमें कैसे स्वभावका उत्तर धटित होगा ? तो उक्त प्रसंगमें यह सिद्ध कर दिया गया कि प्रत्यक्षसे जाने गए पदार्थमें जिस तरह हम स्वभावका उत्तर दे सकते हैं—तोम कड़वा क्यों ? उसका ऐसा ही स्वभाव है आदिक रूपसे प्रत्यक्षसे जाने गए पदार्थमें हम स्वभावका उत्तर देते हैं इसी प्रकार अनुमान और आगम प्रमाणसे जिस पदार्थका निश्चय किया गया हो उसमें भी हम स्वभावका उत्तर दे सकते हैं। तब तो परमाणुसे जीवोंके दो प्रकारके स्वभाव बराबर प्रतीतिमें आ रहे हैं आगम अप्रमाण नहीं है, क्योंकि वह वीतराग सर्वजदेवके निकटसे प्राप्त हुआ है, तो जिसमें प्रमाणाता सिद्ध है ऐसे परम आगमसे शुद्धि और अशुद्धि शक्तिका स्वभाव जीव में पाया जाता है यह ज्ञात होता है। अन्तमें बात यह आती है, उसमें तर्क नहीं कर सकते कि ऐसा ही क्यों है ? है जीव ऐसे ही कि जिनमें शुद्धि शक्ति है, किन्हींमें अशुद्धि शक्ति है, वहाँ प्रश्न नहीं उठाया जा सकता है।

विभाग आगमसे सिद्ध तत्त्वमें प्रश्न उठानेपर प्रत्यक्षत्व तर्कगोत्र तत्त्वमें भी प्रश्न प्रसेज्ज—प्रत्यक्षसे जाने गए पदार्थमें अथवा अनुमान आगमसे जाने गए पदार्थमें भी यदि तर्क उठावै तो कि इनको ऐसा स्वभाव क्यों है ? तो जो पदार्थ तर्कगोत्र है, जिसमें तर्क उठाये जा सकते हैं उनमें भी प्रश्न यहाँ उठाया जा सकता है कि इन्हींको आगममें भी तो बताया आगमसे भी तो सिद्ध करो और उसी प्रकार प्रत्यक्षके विषये मूल पदार्थमें भी प्रश्न उठाया जा सकता है जैसे आगम और अनुमानसे जाने गए जीवोंमें यह प्रश्न उठाया हो कि इसमें दो प्रकारकी शक्तियाँ होनेका स्वभाव कथो पडा है ? प्रत्यक्षसे सिद्ध करो। इस तरहसे हम यहाँ भी प्रश्न उठा सकते कि अशुद्धिकी

हमने मयस्क लिया कि गर्म है और अग्नि गर्म क्यों है ? ऐसे प्रश्नपर उत्तर यहाँ दिया जायगा कि अग्निका स्वभाव ऐसा है । तो हम वहाँ यो प्रश्न खड़ा कर सकते कि इस बातको आगममें बताया ? इस बातको अनुमानसे सिद्ध करो ? तो फिर प्रत्यक्ष प्रतीत पदार्थमें भी स्वभावके उत्तरमें हम बाधा डल देगे । तात्पर्य यह है कि जैसे प्रत्यक्षमें जाने गए पदार्थमें स्वभावका उत्तर दिया जा सकता इसी प्रकार अनुमान और आगम प्रमाणसे जाने गए पदार्थमें भी स्वभावका उत्तर दिया सकता है । अब जैसे पुण्यका स्वभाव है सांसारिक सुख समागम प्राप्त कराना पापका स्वभाव है कि दुःख उत्पन्न करे ऐसा अनिष्ट समागम प्राप्त कराना । ये सब बातें आगमसे ही समझी जा रही हैं । और, वहाँ कोई प्रश्न करे कि पुण्यका ऐसा स्वभाव क्यों है ? पापका ऐसा स्वभाव क्यों है ? तो वहाँ प्रश्न नहीं उठाया जा सकता । आगम प्रमाणसे नि पदार्थको जान लिया उसमें हम स्वभावका उत्तर दे सकते हैं । इसी तरह जीवोंमें हम आगम प्रमाणसे और युक्तिके बलसे यह उत्तर दे सकते हैं कि इसमें किन्हीं जीवों में शुद्धि शक्ति है, किन्हीं जीवों में अशुद्धि शक्ति है, ऐसा उनमें स्वभाव पडा हुआ है

प्रत्यक्ष व आगममें प्रतीत अर्थमें स्वभावका उत्तर न माननेपर प्रत्यक्ष व आगम प्रत्यक्ष प्रमाणका स्वतन्त्रताके विघ्नताका प्रसङ्ग—यदि प्रत्यक्ष आगममें सिद्ध तत्त्वमें स्वभावका उत्तर नहीं मानते तो प्रत्यक्ष और आगममें नि स्वतन्त्रता न हो सकेगी । जैसे प्रत्यक्षसे जो बात समझी है वह तुरन्त ही श्रद्धामें जाती है । अब उस चीजको समझनेके लिए अन्य प्रमाणके सहारा लेनेकी आवश्यकता नहीं है । प्रत्यक्षसे जान लिया कि अग्नि गरम है, जब अग्नि गरम है, इस ज्ञानक प्रमाणभूत करनेके लिए कि हमारा यह ज्ञान सच्चा है कि नहीं ? इसकी सचाई सिद्ध करनेके लिए अब यहाँ दूसरे प्रमाणकी जरूरत तो नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष स्वतंत्र प्रमाण है । प्रत्यक्षसे जो ज्ञात होता है उसकी प्रमाणता स्वतन्त्रतासे है और इसी प्रकार आगमसे भी जो कुछ जाना गया है उसकी भी प्रमाणता स्वतन्त्रतासे है । आगममें जानी हुई बातमें अन्य प्रमाणके खोजकी जरूरत नहीं रहती । हाँ, इतनी बात अवश्य है कि यह आगम सच्चा है या झूठा है ? इसको जाननेकी तो इच्छा होती है और इसको ठीक समझनेके लिए प्रमाणकी आवश्यकता भी होती है, मगर जिस आगमकी प्रमाणता सिद्ध हो गई है उसके पश्चात् फिर आगम जो कुछ बताता है उसकी प्रमाणता समझनेके लिए हमें अन्य प्रमाणोंकी जरूरत नहीं रहती है । जैसे बीतराग सर्वज्ञ प्रणीत आगममें कर्मोंकी समय समयकी दिशाये बताई हैं । निर्जरा होती है तो आगेकी स्थितिके कर्म पहिलेकी स्थितिमें इस तरह मिलते हैं । उनमें निक्षेप स्थापना सक्रमण समय समयकी निर्जरा असंख्यात गुणी निर्जरा या बघ इतनी स्थितिमें बड़े बड़े इतने अवाधाकाल होंगे, ऐसी स्थिति पढती है, ऐसा वर्णन आगममें है । ऐसा सुनकर कोई विवेकी शङ्का नहीं करता और न जिज्ञासा करता है कि ऐसा क्यों होता ? तो

सिद्ध हुआ ना, कि प्रमाण है आगम । आगम प्रमाण स्वय स्वतन्त्र प्रमाण है । तो यदि प्रत्यक्षके विषयमे भी प्रश्न किया जाय, आगमके विषयमे भी प्रश्न किया जाय तो उनकी स्वतन्त्रता नही बन सकती है ।

प्रत्यक्ष और आगमके प्रामाण्यकी स्वतन्त्रताकी उपपत्ति— प्रत्यक्षकी स्वतन्त्रता न रही तो अनुमानका भी उदय नही हो सकता । जैसे अनुमान किया कि इस पर्वतमे अग्नि होनी चाहिए धुवां होनेसे । तो अब यहाँ जो धुवांका ज्ञान किया है वह तो प्रत्यक्षसे जाना, अग्निको अनुमानसे जान रहे, अब प्रत्यक्षसे जाना है कि यह धुवां है, इस ज्ञानकी सचाई करनेके लिए अन्य प्रमाणोंकी खोज तो कोई नही करता, तो स्वतन्त्रता है ना । अब प्रत्यक्षके विषयमे भी यदि स्वतन्त्रता नही मानी जाती तो धुवांका ही निर्माण करनेमे कई दिन लगाओ । क्योंकि धुवांको प्रत्यक्षसे चलो, अब धुवांका ही निर्माण करनेमे कई दिन लगाओ । क्योंकि धुवांको प्रत्यक्षसे समझ लिया । इतनेपर भी उसकी प्रामाण्यता नही मानी जा रही, तो उसीके निर्णयमे जो कुछ प्रमाण पेश करेंगे, फिर उसकी प्रामाण्यताके निर्णयमे अन्य प्रमाण पेश करेंगे तो अन्य भी स्वत प्रमाण न हो सकेगा, फिर अन्य प्रमाण है, उसकी प्रामाण्यता स्वतन्त्रतासे है और इसी प्रकार आगमसे भी जो कुछ जाना गया है उसकी भी प्रामाण्यता स्वतन्त्रतासे है । बड़े-बड़े ज्ञानियोंके बीचमे जब चर्चाये आती हैं और वहाँ कोई अन्य खोलकर बता दिया जाता है कि देखो, आगममे यह लिखा है ! तो उस लिखेको तडकर फिर चुन हो जाना पडता है, फिर आगे जबान नही हिलाई जाती, क्यों ? कि आगम स्वय प्रमाणभूत है, उससे जाने गए पदार्थमे कोई प्रश्न नही उठ सकता है । तो यदि प्रत्यक्ष और आगममे ऐसी स्वतन्त्रता नही मानते तो अनुमान प्रमाण भी नही बन सकता । अनुमान प्रमाणमे धर्मोंको प्रत्यक्ष ही तो माना है । जैसे इस पर्वतमे अग्नि होनी चाहिये धूम होनेसे । तो कोई कहे कि यह पर्वत है, इस ज्ञानको तो पहिले ठीक करो । अरे भाई ! ठीक तो है ही, प्रत्यक्षसे दीख रहा है कि यह पर्वत है । अब प्रत्यक्षसे जाने गए उस पर्वतमे भी अगर अन्य प्रमाणकी जरूरत पडे कि कैसे जाना कि यह पर्वत है ? तो इसकी ठीकाई करनेके लिये अन्य जो प्रमाण पेश क्रिये जायेंगे फिर उनकी भी सचाई ठीक करो । उसके लिए भी अन्य प्रमाण होगा । तो यों अनवस्था दोष आयगा । इसी प्रकार आगमका विषयभूत जो पदार्थ है उसकी प्रामाण्यता समझनेके लिए भी अगर अन्य प्रमाणकी आवश्यकता हो तो वहाँ भी अनवस्था दोष होगा ।

प्राकृिणिक निष्कर्ष तथास्वभावसे जीवोंकी शुद्धि अशुद्धि शक्तिका प्रति-नियम सिद्ध होनेसे यह बात विल्कुल ठीक प्रसिद्ध होती है कि कर्मबन्धकी अनुरूपताके कामादिक विभावकी उत्पत्ति होना सिद्ध होनेपर भी जो कि द्रव्यसारके हेतु

उन बन्धनोंमें मुक्ति हो मरुनी है जीवोंकी । और, जिन्दीकी मुक्ति नहीं होनी, क्योंकि बुद्धि और अगुद्धि की शक्तिनी ऐसी ही विविधना है । जीवोंकी बुद्धि शक्ति व अगुद्धि शक्तिके प्रतिनियमसे ससान व मुक्ति व्यवस्था होना सिद्ध होनेसे कर्मबन्धकी अनुरूपता में कामादिक भावससारकी सिद्धिमें कोई विवाद नहीं रहता । कर्मका बन्ध कैसे होता है ? इस सम्बन्धमें धताया गया है कि कर्म दो प्रकारका है—पुण्य और पाप । जो दोनों प्रकारके कर्मोंका बन्ध मोह राग द्वेषमें महचरित अज्ञानमें होता है । कर्मबन्धमें मुक्ति कैसे होती है ? इसका सिद्धान्त यह सिद्ध किया गया कि मोहचरित ज्ञानम्नोकके उपायमें मोक्ष होता है । तो अब यहाँ यह एकान्त नहीं रहा कि अज्ञानसे बन्ध ध्रुव हो और ज्ञानस्तोकने मोक्ष ही हो । पुण्य और पापके बन्धका भी विभाग यो बनना है कि यिगुद्धिका अज्ञभूत स्वपरस्य सुख दुःख पुण्याश्रयका कारण है । यहाँ भी यह एकान्त नहीं रहता कि परजीवमें दुःख होनेसे पाप बन्धे या परजीवमें सुख होनेसे पुण्य बधे या निजमें दुःख होनेसे पुण्य बधे या निजमें सुख होनेसे पाप बधे । देव और पीरूप दोनों तत्त्वोंकी प्रसिद्धि होनेसे यह जिज्ञासा होना प्राकृतिक है कि अर्थसिद्धि देवमें होती है या पीरूपमें । इसके सम्बन्धमें ऊहापोहपूर्वक यह सिद्ध किया गया है कि यहाँ न यह एकान्त है कि देवसे ही अर्थसिद्धि होती है और न यह एकान्त है कि पीरूपमें ही अर्थसिद्धि होती है । सिद्धान्त यह है कि बुद्धिपूर्वापेक्षामें पीरूपकी मुख्यतासे अर्थसिद्धि है और अगुद्धिपूर्वापेक्षामें देवकी मुख्यतासे अर्थसिद्धि है । इस प्रकार इन प्रकरणमें कारक रूप उपायतत्त्वकी परीक्षा करके निश्चि की गई है ।

इस अर्थके प्रथम सात परिच्छेदोंमें सर्वज्ञत्व मोक्षमार्ग प्रणेतृत्व व कर्मभ्रमभूद्भेदतृत्वसे सम्बन्धित तत्त्वोंके वर्णनका संकेत—इस अर्थमें पहिले ७ परिच्छेदोंमें सर्वज्ञत्व मोक्षमार्गप्रणेतृत्व कर्मभ्रमभूद्भेदतृत्व रूप उपायतत्त्वका वर्णन किया, और वह वर्णन, प्रमाण और नयोके द्वारा सकल देशरूपसे और एक देशरूपसे किया गया । और ऐसे ही कल्याणके इच्छुक पुरुषोंके नयोके माध्यमसे उन उपाय तत्त्वोंकी जानकारी की और करना भी चाहिए प्रमाण और नयोके द्वारा उपाय तत्त्वका बोध, ये तीन ही उपाय तत्त्व क्यों कहलाते हैं कि सर्वज्ञत्व जीवकी शुद्धपरिणति है, जीवका असाधारण जो ज्ञान गुण है उस ज्ञानगुणका शुद्ध विकास जिसमें तीन लोक और अलोक सब युगपत् प्रतिभात होते हैं, यह जीवके स्वभावका शुद्ध विकास है । इस विकासमें जीवको सर्व प्रकारकी समृद्धि है । शुद्ध आनन्द स्थिररूपसे रहे यह भी इस ज्ञानके शुद्ध विकासके साथ जुड़ी हुई बात है । मोक्ष मार्गका प्रणेतृत्व यह उनकी बिना इच्छाके धन रहा है । जो परमात्मा है वह ही मोक्षमार्गका प्रणेतृत्व है । जो जिस मार्ग से चलकर अपनी अन्तिम मजिलपत्त पहुँच गया है उसका अधिकार है कि वह मार्गके सम्बन्धमें स्पष्ट दिग्दर्शन कराये, सो तीर्थंकर अरहत देव सर्वज्ञ भगवान जो मोक्षमार्ग के प्रणेतृत्व होते हैं दिव्यध्वनि द्वारा जिनका उपदेश सर्व जीवोंको प्राप्त होता है वह सब

उनकी विना रति और इच्छाके होता है इसमें कारण है- भव्य जीवोंका भाग्य और अचातिया कर्म होनेके सबव उनके वचनयोगका अभ्युदय । इससे मोक्षमार्गका प्रणेतृत्व प्रकट होता है यह भी उपेय तत्त्व है, और तीसरी चीज है कर्मभूसृद्धभेतृत्व याने कर्म, पहाड़ोंका भेद देना, कर्म हैं दो प्रकारके भावकर्म और द्रव्यकर्म । रागद्वेषादिक भाव भावकर्म हैं, ये भी पहाड़ हैं जो जीवके स्वभावपर लदे हैं, जिनसे स्वभावपर ऐसा भावकरण है कि शुद्ध आनन्द प्रकट नहीं हो पाता । तो उन कर्म पहाड़ोंको भेद देना यह भी उपेय तत्त्व है । द्रव्यकर्म भी पहाड़ हैं । जिन कार्माण वर्ग आश्रोक्ते उदयसे जीवको पारतन्त्र्य अनुभव करना पडता है, जन्म मरणके चक्रमे फसता है वह सब है एक वीरु तो उसका भेदन होना भी उपेय तत्त्व है ।

उपेयत-वका पारमार्थिक उपाय निज सहज ज्ञायक स्वरूपका आलम्बन—निश्चयसे देखा जाय तो इन तीन उपेय तत्त्वोंका कारण है, उपाय है आत्माके सहज विशुद्ध चैतन्य स्वभावका आलम्बन । तो निश्चयतः निज ज्ञायकस्वभावका आलम्बन करना उपेय तत्त्व है । मैं सर्वज्ञ हो जाऊँ या समस्त लोकको जानूँ ऐसी इच्छा करके सर्वज्ञता नहीं मिलनी अनएव उसकी वाञ्छा उपेय नहीं है । कर्म पहाड़ोंको भेद दूँ इस तरह कोई उद्यम बाह्य दृष्टि करके बनाये तो उससे कर्म पहाड़ोंके भेदनकी सिद्धि नहीं होती । इस प्रकार उस मोक्षमार्गका प्रणेतृता बनने और मोक्षमाका नायक बननेके लिए यत्न करे तो उससे बात नहीं बनती, किन्तु जिसने निज ज्ञायक स्वभावका सत्यताके कारण आलम्बन लिया है उस पुरुषको ये तीन बात प्राप्त होती हैं । तो ज्ञायक स्वभावके आलम्बनसे जो कार्य बनता है वह उपेय तत्त्व है । उपेयके द्वारा कौन सी चीज प्रकट होती है उनका नाम उपेय तत्त्व है । तो इन उपेय तत्त्वोंका प्रमाण और नयोके द्वारा सर्वदेशरूपसे व एक देशरूपसे ज्ञान करना चाहिए । सो पहिले ७ अध्यायोंमें इसका वर्णन किया ।

अष्टम, नवम व दशम अध्यायके इस प्रकरण तक का गुरु-लक्षण उपायतत्त्वका वर्णन—अष्टम नवम अध्यायमें और इस प्रकृत दशम अध्यायमें अब तक उपाय तत्त्वका वर्णन किया-। उपाय तत्त्वमें प्रथम लौकिक सिद्धिका कारण बताया साथ ही अलौकिक आत्मसिद्धिका कारण कहा, तो यो उपाय तत्त्वका भी प्रमाण और नयोसे सकल देशतया और एक देशतया अधिगम करने की बात कही गई । उन दोनों तत्त्वोंको पानेके लिए ज्ञायक और-कारक इन दो प्रकारके विकल्पोका ज्ञान कराया गया । ज्ञायकके विकल्प, तो हेतुवादरूपसे हैं । युक्तिसे, अनुमानसे, अल्पथानुत्पत्ति-वृत्ता-कर वर्णन किया गया जिससे चार्थके स्वरूपकी सिद्धि की गई । जिस सिद्धिमें उपेय तत्त्वकी भी सिद्धि की गई और कारक विकल्पमें दैव आदिकका वर्णन किया गया । यहाँ सिद्धि भाग्यसे होती है अथवा पुरुषार्थसे होती है और उस भाग्यका निर्माण अपने

मे मुख दुःख देनेमे होता है या परमें सुख दुःख देनेसे होता है, और वह मुख दुःख क्या किसी एक महेश्वरके द्वारा रचा जाता है अथवा वह अपने किए गए कर्मोंसे रचा जाता है। इन सब बातोंका ऊहापोह विचार करते हुए यह सिद्ध किया गया कि लौकिक सिद्धिमें दैव मुख्य है, पुरुषार्थ भी साथ सहायक है और लौकिक सिद्धिमें पुरुषार्थ मुख्य है और अलौकिक सिद्धिके प्रारम्भिक प्रयत्नमें अनुकूल दैव स्थिति सहायक है। और जिस दैवसे लौकिक सिद्ध होती है वह दैव दो प्रकारोंमें विभक्त है—पुण्य और पाप। पुण्यका बन्ध विशुद्धिके अंगभूत वृत्तिमें होता है पापका बन्ध सकलेशके अंगभूत प्रयत्नसे होता है और वह विशुद्ध सकलेश परिणाम अथवा रागद्वेष कामादिक भाव ये सब कर्म बन्धके अनुरूपसे होते हैं आदिक उपाय तत्त्वोंका वर्णन भी प्रमाण और नयके माध्यम से किया गया। इन समस्त तत्त्वोंका अधिगम प्रमाण और नयके द्वारा करना ही चाहिए। इस उपायको छोड़कर अन्य उपायोंसे तत्त्वका सही अधिगम नहीं हो सकता है। जहाँ प्रमाण और नय शब्द न देकर अन्य शब्दों द्वारा अन्य पद्धतियों द्वारा भी तत्त्वोंका अधिगम इन विधियोंसे भी तत्त्वोंका ज्ञान होता है। उन सबका भी प्रमाण और नयमें अन्तर्भाव है। इस सम्बन्धमें मुख्यतया सूत्रकार उभास्वामीने बताया है कि प्रमाणनयैरधिगम यहाँ तक इतनी बात निश्चित हुई कि तत्त्वोंका अधिगम प्रमाण और नयसे किया जाता है।

प्रमाणके स्वरूपके वर्णनकी उत्थानिका—अब यहाँ जिज्ञासु यह जानना चाह रहा है कि वह प्रमाण क्या चीज है? उस प्रमाणको ही प्रथम निरूपित करना चाहिए। प्रमाणके स्वरूप, प्रमाणके विषय, प्रमाणके फलमें यदि विवाद उत्पन्न होता है और प्रायः दार्शनिकोंमें यह विवाद चल ही रहा है तो उस विवादका निराकरण किए बिना तत्त्वका निर्णय नहीं हो सकता। इस लिए यह ही बतायें कि प्रमाण क्या चीज है? अथवा जैसे कि इस ग्रन्थकी उत्थानिकामें अलंकाररूपसे अनेक स्थलोंमें बताया गया है कि मानो भगवानने ही पूछा जब प्रभु वन्दन करने चले तो अलंकारिक रूपमें यह बात आयी कि प्रभु ही पूछने लगे कि मैं ही क्यों वन्दनके योग्य हूँ? इस प्रकार वन्दनका कारण बताते बताते जब यह बात सिद्ध कर दी गई कि घूँ कि आपके वचन यथार्थ हैं, निर्दोष हैं और आपका साधित मार्ग शान्ति साधनाके लिए उपकारी हैं तो वे किस-किस प्रकारसे निर्दोष हैं वचन इसको सिद्ध करनेके लिए अनेक दार्शनिकोंकी 'वर्चयें' उठी और उनको प्रमाण एवं नयोंके द्वारा निर्णीततया जो तथ्य पाया जाता उसका प्रकाश किया। तो मानो अब यहाँ ही स्वयं भगवानके द्वारा आचार्य पूछे जा रहे हैं कि प्रमाण बतलाओ, वह प्रमाण क्या चीज है जिसके माध्यमसे अब तक सारा वर्णन किया गया? जो पूछे हुए की तरह आचार्य अब भगली कारिकामें प्रमाणका वर्णन करते हैं।

तत्त्वज्ञानं प्रमाणं ते युगपत्सर्वभासनम् ।
ऽक्रमभावि च यज्ज्ञानं स्याद्वादनयसंस्कृतम् ॥ १०१ ॥

प्रमाणका लक्षण—तत्त्वज्ञानको प्रमाण कहते हैं और वह तत्त्वज्ञान प्रमाणका एक साथ सर्व पदार्थोंका प्रतिभास करने वाला है और जो ज्ञान क्रमभावी है तत्त्वज्ञान है वह स्याद्वादनयसे संस्कृत है। इस कारिकामें तत्त्वज्ञानके स्वरूपका संकेत किया है, पर उस संकेतमें प्रमाणका लक्षण, प्रमाणकी संख्या और प्रमाणका विषय इनका विवाद भी संकेतरूपसे हल कर दिया गया है। यद्यपि यह सब बात यहाँ अति-संकेतरूपमें है किन्तु वहाँ सबका संक्षेपमें आ जाता है।

तत्त्वज्ञानकी प्रमाणताके बचनसे निराकारदर्शन, इन्द्रियसंज्ञिकवर्ष व इन्द्रियव्यापारादिक प्रमाणत्वका निराकरण—तत्त्वज्ञान प्रमाण है, ऐसा कहनेसे निराकार दर्शनका, सन्निकर्ष आदिकका जो कि अज्ञानरूप है उनकी अप्रमाणता बता दी गई है, तत्त्वज्ञान प्रमाण है, निराकार दर्शन प्रमाण नहीं है। सन्निकर्ष आदिक प्रमाण नहीं है, क्योंकि निराकार दर्शन या सन्निकर्ष आदिक अपने पदार्थके आकारकी जानकारीके प्रति साधकतम नहीं हैं। ज्ञान ही स्वार्थकारका निश्चय करता है अतएव स्वार्थकारका निश्चयात्मक ज्ञान ही साधकतम कहलाता है, जिसमें अपने विषयभूत पदार्थके आकारका निर्णय नहीं है, जो विशेषरहित वस्तुमात्रका ही ग्रहण करने वाला है ऐसा दर्शन अथवा इन्द्रिय आदिकका सन्निकर्ष अथवा थोड़ादिककी वृत्ति ये सब पदार्थकी परिच्छित्तिके लिए साधकतम नहीं हैं अर्थात् ये पदार्थकी जातकारी नहीं रखते क्योंकि दर्शन सन्निकर्ष आदिकमें उनके सद्भाव और अभावमें परिच्छित्तिका सद्भाव अभाव नहीं पाया जाता यदि ऐसा होता कि निराकार दर्शनके होनेपर पदार्थके आकारका स्वरूपका इवसाय बने और निराकार दर्शन न होनेपर पदार्थका व्यवसाय न बने ऐसा यदि सम्बन्ध होता तब तो निराकार दर्शनको ज्ञानके प्रति जानकारीके प्रति साधकतम कहा जा सकता था, अथवा सन्निकर्ष या इन्द्रियवृत्ति इन सबको साधकतम कहा जा सकता था, यदि इनके सद्भावमें ज्ञान हो और इनके अभाव में जानकारी न हो ऐसा सम्बन्ध होगा, किन्तु ऐसा सम्बन्ध इनमें नहीं है। साधकतम नहीं कहलाता है, प्रमिति क्रियाके प्रति वही कारण कहला सकेगा कि जिसके अभाव प्रमितिका अर्थ है निश्चयात्मक जानकारी, किन्तु ऐसी साधकतमता निराकार दर्शन इन्द्रिय आदिक सन्निकर्ष व इन्द्रिय व्यापारमें नहीं है।

निराकार दर्शनमें प्रमाणत्वके अभावका प्रतिपादन—निराकार दर्शन का अर्थ है शक्तिवाहियों द्वारा माता गया प्रत्यक्ष पदार्थके उत्पाद, समयमें, नीलक्षण का, अर्थक्षयका, ज्ञानक्षयका प्रतिसास होना, जिसमें आकारका बोध नहीं होगा

अथवा व्यवसाय, निश्चय, निर्णय जैसा रूप नहीं आता। केवल एक प्रतिभासमात्र हो गया ऐसे प्रतिभासको निराकार दर्शन कहते हैं और निराकार दर्शनको ही प्रत्यक्ष माना है। प्रमाण क्षणिकवादियोने इस निराकार दर्शनको माना है। साथ ही निराकार दर्शनकी सिद्धिके लिए एव अन्य तत्त्वकी सिद्धिके लिए अनुमान प्रमाण माना है लेकिन वह अनुमान प्रमाण व्यवसायात्मक है, विकल्परूप है, इस कारण वह परंपरा से प्रमाण माना गया है साक्षात् प्रमाण नहीं माना गया है। तो इस स्वरूपको समझकर जान गए होंगे कि निराकार दर्शनमें व्यवसाय, निर्णय, निश्चय नहीं पडा हुआ है। निराकारदर्शनके बाद जो निर्णय निश्चय होता है वह व्यवसायात्मक है, विकल्परूप है, उसे मिथ्या कहा गया है परमार्थतः अप्रमाण स्वीकार किया गया है। भला जो निर्णय निश्चयमें आया, वह तो बन गया अप्रमाण और जहाँ किमी बातका निर्णय नहीं है, केवल प्रतिभास है वह हो गया प्रमाण। तो निराकारवादियोका प्रमाण निर्णयहीन हो गया, किंतु निर्णयहीन ज्ञान प्रमाण ही ही नहीं सकता। निराकार दर्शनमें यह नियम न रहा कि निराकार दर्शन होनेपर स्वार्थप्रमाित होती ही हो। देखो ! दूर देशमें रहने वाला जो पदार्थ है, बहुत दूर खड़े हुए जो वृक्षादिक हैं उनमें व्यवसाय और प्रमिति नहीं हो पाती। वैसे निराकार दर्शन तो हो गया, किंतु निराकार दर्शन होनेपर भी तत्क्षण तो व्यवसाय क्षणिकवादियोने माना नहीं है और उसके अतिरिक्त भी अनेक घटनायें ऐसी हैं जहाँ व्यवसाय नहीं हो पाता। तो निराकार दर्शनके होनेपर जानकारी बने, यह बात न बन सकी। यदि यह नियम मान लिया जाय कि निराकार दर्शनके होनेपर नियमसे अर्थव्यवसाय होता है तब तो सशय आदिक कभी उत्पन्न न हो सकेंगे, क्योंकि निराकार दर्शनसे यथार्थ व्यवसाय हो ही जाता है, ऐसा नियम मान लिया गया और निराकार दर्शन प्रथम होता ही है सर्वत्र, किंतु ऐसा है कहाँ ? सशयात्मक देखे जाते हैं अनेको ज्ञान। अनेकोंकी जानकारीमें सशयादिक ज्ञान हैं तो उससे यह सिद्ध होता है कि निराकार दर्शनके होनेपर पदार्थ की जानकारीका नियम नहीं है। और अनेक स्थल ऐसे मिलेंगे कि जहाँ निराकार दर्शन नहीं हो रहा, वहाँ भी विशेषणके ज्ञानसे विशेष्यकी जानकारी हो जाया करती है, इस प्रकारका नियम सन्निकर्ष आदिकमें भी है उनके होनेपर भी पदार्थका व्यवसाय नहीं होता और उनके न होनेपर भी पदार्थका व्यवसाय हो जाता है, तो इन बातोंके निरखनेसे यह सिद्ध होता है कि वह निराकार दर्शन सन्निकर्ष इन्द्रियवृत्ति जातृ विकल्प ये सब प्रमाणभूत नहीं हैं किन्तु तत्त्वज्ञान ही प्रमाणभूत है।

तत्त्वज्ञान प्रमाण इस लक्षणमें शकाकार द्वारा बाधाप्रदर्शन—अब यहाँ शकाकार कहता है कि इस तरह की व्याप्ति बना लेनेपर कि निराकार दर्शनके होने पर भी प्रमिति नहीं होती और निराकार दर्शनके न होनेपर भी प्रमिति हो जाती है। इसी अनेक घटनायें हैं, उनसे सिद्ध है कि निराकार दर्शन प्रमाण नहीं है, इसी तरह

सन्निकर्षके न होनेपर जानकारी हो, उससे सन्निकर्षादि भी प्रमाण सिद्ध नहीं होता, जो इस प्रकारकी व्याप्ति बना लेनेपर तो ज्ञानमें भी साधकतमता न रहेगी, क्योंकि इस प्रसंगमें भी देखा जाता है कि संशय आदिक ज्ञानके होनेपर भी अर्थ प्रमिति नहीं हुआ करती, संशयज्ञानको यथार्थ ज्ञान कहाँ माना है और ज्ञान हो रहा है, तो ज्ञान प्रमितिका साधकतम तो न रहा, ज्ञान तो हुआ, पर प्रमिति न हो सकी। विरुद्ध दो कोटिका स्पर्श करने वाला ज्ञान तो बना, मगर उसे ज्ञानसे तथ्य नहीं जाना गया, तब उनके भाव अभावमें प्रमितिका भाव अभाव होनेका नियम न बना और जहाँ, कहाँ ज्ञान नहीं भी हो रहा तब भी प्रमितिका सम्भाव होता है। ज्ञानके अभाव होनेपर भी सन्निकर्षका सम्भाव होनेसे पदार्थकी प्रमिति हो आया करती है, तब ऐसी व्याप्तिमें तब ज्ञानकी भी साधकतमता नहीं मानी जा सकती। अतएव व्याप्ति सत्य न रही कि जिसके होनेपर प्रमितिका सम्भाव हो और जिसके न होनेपर प्रमितिका अभाव हो, जिसके होनेपर प्रमितिका साधकतम होता है अर्थात् प्रमाण माना जाता है। तब तत्त्वज्ञान वह प्रमिति क्रियामें साधकतम होता है वह मुक्त वचन नहीं विदित होता।

तत्त्वज्ञान प्रमाण इस लक्षणकी निर्दिष्टताका कथन—उक्त शब्दोंके समान ध्यानमें कहते हैं कि ज्ञानके होनेपर प्रमितिके होनेमें और ज्ञानके न होनेपर भी प्रमितिके होनेकी बातें बताकर यहाँ तत्त्वज्ञानकी प्रमाणात्तामें दोष नहीं दिया जा सकता क्योंकि ज्ञानमात्रकी प्रमाण नहीं कहा है, किन्तु तत्त्वज्ञानकी प्रमाण कहा है। यहाँ प्रमाण यह चल रहा है कि प्रमाणको स्वरूप क्या है? प्रमाणको स्वरूप बताया है— तत्त्वज्ञान प्रमाण है। यहाँ तत्त्वका अर्थ है कि पदार्थ जिस प्रकारके स्वरूपमें अवस्थित है उसे प्रकारके पदार्थोंका ज्ञान कर लेना। तो प्रकारमें यह बात कही जा रही है कि तत्त्वज्ञान प्रमाण है न कि क्षणिकवादियोंका माना गया निराकार दर्शन अर्थात् नैय्यायिकोंका माना गया सन्निकर्ष और सांख्य सिद्धान्तमें माना गया इन्द्रिय व्यापार के जानकारीके प्रति साधकतम नहीं है। निराकार दर्शनको अर्थ है कि वस्तुका सप्रथम प्रतिभासे किया गया तो ऐसा प्रतिभासे जिसमें वस्तुका निश्चय निराय नहीं किन्तु एक दर्शनमात्र है, ऐसा निराकार दर्शन वस्तुका प्रमाण कहा है, कि यह प्रमाण नहीं हो सकता। क्योंकि इस निराकार दर्शनमें किसी वस्तुका निश्चय नहीं हो सकता। तो यह अज्ञानरूप रहा। जहाँ तत्त्वका कुछ भी निराय नहीं है अज्ञान है इसी तरह इन्द्रिय और पदार्थ आपसमें भिड जायें उसे कुछ दार्शनिक प्रमाण कहते हैं। जैसे किसी वस्तुको हाथसे छुना तो हाथका और वस्तुका सम्बन्ध हो गया इसको प्रमाण कहते हैं और आँखका पदार्थका सम्बन्ध हुआ, आँ में किरण आ है और उन किरणोंका पदार्थसे सम्बन्ध होता है वहाँ फिर बोध बनता है तो सन्निकर्ष कहते हैं। यह भी प्रमाण नहीं बनता, इसी प्रकार इन्द्रियव्यापार भी प्रमाण नहीं बनता, क्योंकि इन सबके होनेपर भी पदार्थकी जानकारी नहीं भी होती।

इसके न होनेपर भी पदार्थकी जानकारी होती है। इस दूषणके मुकाबलेमें शङ्काकार है जिनको दूषण दे रहा है कि ज्ञान भी ता प्रमाण न बन सकेगा क्योंकि ज्ञान होनेपर ही जानकारी नहीं बनती जैसे सशय ज्ञान हुआ कि यह सीप है या चाँदी इस प्रकार ही ज्ञान बना। अगर इस ज्ञानमें सही जानकारी न बने तो ज्ञान होनेपर भी सही जानकारी नहीं बनती और कही ज्ञान न होनेपर भी सन्निकर्ष आदिकमें सही जानकारी पुन जाती तो ज्ञान भी प्रमाण नहीं हो सकता। शङ्काकारने यह आपत्ति रखी किन्तु शङ्काकार यह बूल गया कि ज्ञानको प्रमाण नहीं कहा जा रहा, किन्तु तत्त्वज्ञानको प्रमाण कहा जा रहा। तत्त्वज्ञान प्रमाण है ऐसा कहा जानेपर सशयवदिक तो मिथ्याज्ञान है यह तो आभासरूप है, उनका निराकरण अपने आप हो जाता है, तो तत्त्वज्ञान प्रमाण है अन्यज्ञान प्रमाण नहीं अथवा अज्ञान प्रमाण नहीं। इस तरह तत्त्वज्ञान है मिति श्रयके प्रति साधकतम सिद्ध हो ही जाता है।

त
अ

तत्त्वज्ञानकी प्रमाणताके कथनमें शकाकार द्वारा दोषापत्ति प्रदर्शन—
शङ्काकार कहता है कि तत्त्वज्ञानको प्रमाण माननेपर भी तत्त्वज्ञानसे अतिरिक्त प्रमेय और प्रमाता हैं वे भी उस तत्त्वज्ञानके प्रति साधकतम हैं। उनको प्रमाण यो नहीं मान लिया जाता? यहाँ शङ्काकारके अभिप्रायके अनुसार जानकारीमें चार बातें हुआ करती हैं ज्ञान, प्रमेय, ज्ञान और ज्ञप्ति। अर्थात् जानने वाला, जाननेमें गया हुआ पदार्थ, और जानन अर्थात् ज्ञान साधन और जाननकी क्रिया। तो जाननेकी क्रियामें जो साधकतम है, खास कारण है उसको प्रमाण कहा है, तो पदार्थकी जानकारी बनानेमें मुख्य कारण ज्ञान बताया गया है, पर जानकारीमें साधकतम तो है प्रमाता और प्रमेय ही है याने जानने वाला आत्मा न हो तो जानकारी क्या बने? यदि ये पदार्थ न हो जो जाननेमें आते हैं तो जानकारी क्या बने? तो यो जानकारी बननेमें साधकतम प्रमाता और प्रमेय भी तो हैं अर्थात् जानने वाला आत्मा और जाननेवाला प्रमेय हुए पदार्थ भी तो हैं उन्हें क्यों नहीं साधकतम मान लिया जाता? वे भी प्रमाण हो बैठें।

प्र

तत्त्वज्ञानकी प्रमाणताके सम्बन्धमें शकाकार द्वारा प्रस्तुत दोषापत्ति है। निराकरण—उक्त शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि प्रमाता तो कर्ता माना गया है और प्रमेय कर्म माना गया है, इस कारणसे, प्रमित्तमें अर्थात् शुद्ध, जानकारीमें साधकतम प्रमाता और प्रमेय नहीं बनता। यदि जानकारीमें साधकतम प्रमाता और प्रमेयको मान लिया जाय तो यह भी कारण बन बैठेगा। किन्ती भी कार्यमें तीन बातें लक्षा करनी हैं कर्ता, कर्म और कारण। करने वाला, किये जानेकी चीज और जिसके द्वारा किया जाय। भिन्न उदाहरणमें तो समझिये ऐसा कि जैसे कुम्हारने घड़ेको गायों तो कुम्हार कर्ता है घड़ा कर्म है और दड चक्रादिक कारण हैं। यह भिन्नताकी

कृत कह रहे हैं। वस्तुतया कर्ता, - कर्म-करण-भिन्न भिन्न नहीं है + तो क्रियामे ; ती-
जाते होती हैं-कर्ता-कर्म और-करण । अब यहाँ अभिन्नताकी बात, लीजिए। ज्ञान
आला यह आत्मा पदार्थोंको या श्रेयको जानता रहता है। तो यहाँ जानता तो-दृष्ट-ए-
क्रिया (काम) और उस जाननेमे तीन बातें आयेगी जानने वाला, श्रेय पदार्थ और
करण जिसके द्वारा जाना गया। तो यहाँ जानने वाला तो-आत्मा है, और जानने
आया ऐसा श्रेय, अन्तर्हीय, तो ज्ञान स्वरूप है और बाह्यमेज्ञानके विषयभूत पदार्थ श्रे-
कहलाते हैं-और-करण है ज्ञान, जिसके द्वारा समझा गया। तो यहाँ प्रमाण ज्ञानव
माना गया, जो जातकारीमे करण है साधन है उसे माता गया है प्रमाण। यदि प्रमाद
और प्रमेयको अभिहित क्रियामे साधकतम मान लिया जाय कि ये भी खास कारण
ता ये भी-करण वन बैठेगे। इतनेपर भी यदि अभेदसे देखा जाय कि तत्त्वज्ञान
प्रमाण है तो इसमे कोई विरोध नहीं। इस तरह यह सिद्ध हुआ कि तत्त्वज्ञान
आत्मा करण है तो इसमे कोई विरोध नहीं। इस तरह यह सिद्ध हुआ कि तत्त्वज्ञान
प्रमाण है, सच्चा ज्ञान-प्रमाण है।

तत्त्वज्ञानकी प्रमाणताका सन्धन व बाधककी असम्भवनका निर्देश
किन्हीने कहा कि सम्यक् ज्ञान प्रमाण है, किन्हीने कहा कि स्व और अपूर्व, अर्थद
निश्चयात्मक ज्ञान प्रमाण है। यहाँ कहा जा रहा है कि तत्त्वज्ञान प्रमाण है। जो तत्त्वज्ञान स
लक्षणमे अन्तर नहीं है। यहाँ कहा जा रहा है कि तत्त्वज्ञान प्रमाण है। जो तत्त्वज्ञान स
वह सम्यक् होता है और स्व व अपूर्व अर्थका निश्चयात्मक होता है। तत्त्वज्ञान स
प्रमाणोंमे पाया जाता है और जितने भी अप्रमाण हैं, उनमे नहीं पाया जात
इससे सिद्ध है कि तत्त्वज्ञान प्रमाण है क्योंकि तत्त्वज्ञानकी प्रमाणतामे बाधक प्रमा
कोई नहीं है, यह बात विल्कुल सुनिश्चित है। तत्त्वज्ञान प्रमाण है, इसमे बाधा है
बाला कोई प्रमाण सम्भव नहीं है। यदि कोई बाधक सम्भव हो तो वह प्रमा
नहीं हो सकता या बाधककी असम्भवतामे सहाय हो बाधक है या नहीं? इस त
यदि सहाय हो तब भी प्रमाणपत्ता नहीं बनता और कभी किसी जगह किसी बाधक
असम्भवताका अनिश्चयपत्ता हो याने पूर्णतया निश्चित न हो तो भी प्रमाणपत्ता न
बनता सहाय विषय और अनध्यवसाय ये प्रमाण नहीं होते। सच्चा ज
प्रमाण है, सच्चा ज्ञान वह कहलाता है जहाँ सहाय विषय और अनध्यवसाय
प्रमाण नहीं होते। सच्चा ज्ञान प्रमाण है, सच्चा ज्ञान सहायज्ञान कहलाता है, जहाँ सहा
विषय और अनध्यवसाय नहीं होते। ऐसा ज्ञान सहायज्ञान कहलाता है। सहायज्ञान
है वह प्रमाण नहीं है अथवा भी सीप और चाँदी समझ गए तो ऐसे विपरीत स्वर
को बताने वाला जो ज्ञान है वह भी प्रमाण नहीं है अथवा पदार्थके स्वरूपका क
निश्चय ही नहीं किया जा सका, ऐसा अनध्यवसाय भी प्रमाणरूप नहीं है। कुछ द
निक ऐसा बताते हैं कि प्रामिति और क्रियामे जो उपर्य है वह प्रमाण है। अथ

में
विद्वानोंके आकारका ग्रहण कर लेना जो प्रमाण है या निर्दोष इन्द्रियसे उत्पन्न हो वह प्रमाण है या जिम लोग मान जायें कि यह बात मही है वह प्रमाण है, ये सब प्रमाण ही सक्षम दूषित हैं वास्तविक लक्षण यह है कि जो तत्त्वज्ञान है, पदार्थ जिसरूपसे प्रवृत्त हैं उसरूपसे उनका परिणाम होना यही प्रमाण कहा गया है। तत्त्वज्ञान विद्वानोंमें तो सर्वरूपसे है अर्थात् प्रभुका ज्ञान एक साथ समस्त काल व लोका लोकवर्ती पदार्थोंको जान लेता है। और जो क्रमभावी ज्ञान है, छदमस्योका तत्त्वज्ञान है वह ही स्याद्वादतन्त्रयमे सस्कृत होता है अर्थात् दृष्टियोंमे उन तत्त्वोंका निर्णय होता है; जैसे जीव वाच्य दृष्टिसे नित्य है पर्याय दृष्टिसे अनित्य है आदिक स्याद्वाद विधियोंसे उसके स्व-रूपका निर्णय बनता है क्रमभावी ज्ञानमे, किन्तु प्रभुका ज्ञान स्याद्वादतन्त्रयके विकल्पोंसे चाहेर है पदार्थ जैसा है वैसा अखण्ड अक्षय्य वह सर्वज्ञ ज्ञानमे क्षय हो जाता है।

है। तत्त्वज्ञान प्रमाण है, इसका अनेकान्तरूपसे प्रतिपादन—अब यही तत्त्वज्ञान कहता है कि तत्त्वज्ञानको यदि सर्वथा प्रमाणरूप मान लेते हो तब तो अनेकान्त न रहा। अनेकान्त स्याद्वादका तो भाव यह है कि ऐसा भी है, वैसा भी है, और अरह भी है लेकिन अब यह मान रहे हो कि तत्त्वज्ञान प्रमाण है तो तत्त्वज्ञान प्रमाण ही रहा, अब उममे अनेकान्त तो न चला। अनेकान्त तो तब सही रहता जब यो कहें कि तत्त्वज्ञान प्रमाण भी है अप्रमाण भी है, लेकिन तत्त्वज्ञान तो अप्रमाण ही है, ऐसा कहनेपर ता मिडान्तका ही विघात होता है और तत्त्वज्ञान प्रमाण ही है, ऐसा कहने पर अनेकान्त नहीं बनता। तो तत्त्वज्ञानकी सर्वथा प्रमाणता सिद्ध होनेसे अनेकान्तका खण्डन हो जायगा। इस शङ्काके समाधानमे कहते हैं कि तत्त्वज्ञान प्रमाण है, ऐसा कहनेपर भी अनेकान्तका खण्डन नहीं किया जा सकता इस प्रकरणमे, क्योंकि इस विषयका बुद्धिसे अनेकान्त बन जाता है। बुद्धि प्रमाण ही हो, यह नियम नहीं है, चर्चसत बुद्धिको भी तो बुद्धि कहते हैं। जिस आकारसे तत्त्वज्ञान हो उस आकारसे प्रमाणता रही आई, अन्य प्रकारसे प्रमाणता नहीं है इस तरह अनेकान्त बन जायगा। शङ्काकार यह चाहता है कि अनेकान्तके ढङ्गसे बात सुनाओ। तत्त्वज्ञान प्रमाण भी प्रमाण भी है। तो समाधानमे कहते हैं कि अनेकान्तके ढङ्गसे इस बातको समझें कि तत्त्वज्ञान उस दृष्टिसे प्रमाणरूप है जिस आकारमे जिस रूपमे उसे समझा गया है और वह भिन्न अन्य रूपसे अप्रमाण है। जैसे किसीकी आँखमे कोई दोष है जिससे निन्द दो दीखते हैं। तो उस जगह चन्द्रका दीखना इतना मात्र तो प्रमाण है और दो जगह यह अप्रमाण है। तो उस ही ज्ञानमे जिस आकारसे परिच्छेद हुआ वह तो पूर्णप्रमाणभूत हुआ और जिस रूपसे वस्तु नहीं है उस रूपसे परिच्छेद हो तो अप्रमाण है।

प्र। ज्ञानकी प्रमाणताके विषयमे अनेकान्त—प्रत्यक्ष और प्रत्यक्षाभासमे भी ही व्यवस्था अपनाई जाती है। जैसे बहुत दूर खड़ा हुआ कोई एक पेड़ है जो स्पष्ट

समझने नहीं आ रहा, तो दूरसे देखा कि वृक्ष है, किन्तु यह समझने नहीं आ रहा कि किसका ग्रामका वृक्ष है या अन्य कोई वृक्ष, यह स्पष्ट नहीं जानकारीमें आ रहा है कि जितना वृक्ष ? तो जो कुछ जानकारीमें आया, सामान्य इतना तो प्रमाण हुआ और जितना समझने न आया या अन्य रूप समझने आया या अस्पष्टता ही रही, इतने अशमे अप्रमाण है। तो प्रत्यक्ष और प्रत्यक्षाभासमें यह स्थिति अपनाई जाती है कि जिस प्रकारसे तत्त्वज्ञान है वह तो प्रमाणरूप है, अन्यरूपसे अप्रमाणरूप है, इसमें प्रामाण्य और अप्रामाण्यकी व्यवस्था बताई गई है। एक ही पदार्थमें विजातीयका मेल होनेका नाम सकीर्णता है। एक ज्ञान मिले इसमें कुछ बात सही है, कुछ गलत है, ऐसी दो बातोंका मेल होता रहता है। जैसे दो चन्द्रमाओंका ज्ञान हुआ तो इसमें दो हैं चन्द्रमा ऐसी सत्याके ढङ्गमें जो ज्ञान हो वह तो अप्रमाण है क्योंकि चन्द्र दो नहीं हैं, पर चन्द्रमाके रूपसे जो बोध हो वह प्रमाण है। तो ऐसे ही समझना चाहिए कि तत्त्वज्ञान प्रमाण है। इस सम्बन्धमें जिस आकारका परिच्छेद हुआ उस रूपसे वह प्रमाण है अन्य रूपसे वह अप्रमाण है।

सर्वाद विसर्वादकी प्रकृषतासे ज्ञानके प्रामाण्य व अप्रामाण्यका निर्णय अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि जब प्रमाण और अप्रमाणमें ऐसी व्यवस्था बना डाले जाने प्रमाणमें सकीर्णता भी सम्भव कर डाली कि एक ज्ञानमें प्रमाणरूपता भी है और अप्रमाणरूपता भी हो सकती है तो इस तरह फिर किसी भी जगह प्रमाणक दृढतासे नहीं कह सकते कि यह चीज प्रमाणरूप ही है और तब किसे फिर प्रमाण कहेंगे और किसे अप्रमाण कहेंगे ? इस प्रकार कोई लोकव्यवस्था नियत नहीं ब्रह्म कहती है। इसके उत्तरमें कहते हैं कि प्रमाण और अप्रमाणकी लोकव्यवस्था सम्वाद और विसम्वादमें प्रकृषतासे हो जाती है याने जिस ज्ञानमें विवाद न रहे और समाधान रहे उसे सम्वाद कहते हैं। तो सम्वाद जहाँ पाया जाय वह ज्ञान प्रमाण है और जिस ज्ञानमें विवाद उठे, सशय उठे अथवा कोई विपरीत बात परखी जाय उसे विसम्वाद कहते हैं। सो जहाँ विवाद हो वह ज्ञान अप्रमाण है। तो ज्ञानमें यह निरख जाना चाहिए कि सम्वाद कितना बसा हुआ है ? और विसम्वाद कितना बसा हुआ है ? सम्वादकी अगर विशेष ग है तो वह ज्ञान प्रमाण है, यदि विसम्वादकी प्रकृषता कस्तूरी आदिक पदार्थोंमें गंध गुणकी प्रकृषता है, इससे उसे गंधवान ब्रव्य कहते हैं वैसे गंध प्राय अनेक द्रव्योंमें है, पर जहाँ विशेष सुगंधि है वहाँ गंधवान है यह पदार्थ ऐसी व्यपदेशकी व्यवस्था है और इसी तरह प्रत्यक्ष और प्रत्यक्षाभासमें यद्यपि किं न किसी अशमे परिज्ञानकी बात है-लेकिन प्रत्यक्षमें सम्वादकी प्रकृषता है। अतएव प्रत्यक्षमें प्रमाणका व्यपदेश किया गया है और प्रत्यक्षाभासमें विसम्वादकी प्रकृषता है इस कारण उसे अप्रमाण नाम दिया गया है। तो यो सम्वाद व विसम्वादके प्रकृषक

में प्रपेक्षासे प्रमाण और अप्रमाणकी व्यवस्था है।

हिं

है। अनुमानादि ज्ञानोमें विशदज्ञानके अभावकी अपेक्षा अप्रामाण्य होनेपर ही तत्त्व प्रतिपत्तिके कारण प्रामाण्यकी घोषणा—अनुमान आदिक प्रमाणोंमें किसी अपेक्षासे मिथ्या प्रतिभास है ना भी तत्त्वकी प्रतिपत्तिके ही कारण उनमें प्रमाणपनेकी व्यवस्था बन जाती है। जैसे अनुमान प्रमाणमें ऐसी विशदता नहीं है पुर्जिनी निमित्तन पत्यध प्रमाणमें है। प्रत्यक्षमें स्पष्ट बोध है ऐसा स्पष्ट बोध अनुमान प्रमाणमें नहीं है इस कारण उसकी अपेक्षामें अनुमानको मिथ्या कहा जा सकता है, किन्तु अनुमानमें जो कुछ तत्त्व जाना गया है उसकी प्रतिपत्ति तो है और वह है संप्रदाय। ता तत्त्व प्रतिपत्तिके ही कारण अनुमानमें प्रामाण्यकी व्यवस्था की गई है। यदि अतत्त्व प्रतिपत्ति हो, तत्त्वका परिज्ञान न हो तो वहाँपर भी अप्रामाण्यता मान ली जाती है। तो यो अनेकान्तकी सिद्धि होती है तत्त्वज्ञानमें, जो कि यहाँ छद्मस्वर्णकी त हो रही है उसमें जितनी अतत्त्व प्रतिपत्ति है उतने अंशमें अप्रामाण्यता है और जितने अंशमें अप्रामाण्यता है और जितने अंशमें तत्त्व प्रतिपत्ति है उन अंशोंमें प्रामाण्यता है। प्रथम इन दोनों बातोंमें जिसकी प्रवृत्ति होगी उसका ही नाम चनेगा। यदि तत्त्व प्रतिपत्तिकी प्रवृत्ति है तत्त्वज्ञान विशेष है तो वह प्रमाणभूत है। अनुमानादिकमें विशदज्ञानके अभावकी अपेक्षामें कथंचित् मिथ्या प्रतिभास कहा जा सकता है कुछ अभिमतोंमें, इस कारण किन्ही अंशोंमें अप्रामाण्यता है फिर भी तत्त्व प्रतिपत्तिकी दृष्टिसे उसकी प्रवृत्तिनाके कारण प्रामाण्यता होती है। यो कथंचित् प्रामाण्य और कथंचित् अप्रामाण्य सिद्ध होने से अनेकान्तकी सिद्धि होती है।

वः

है। प्रामाण्य अप्रामाण्यके विषयमें एकान्तका आह्वान करनेपर अतत्त्व विषय वहिस्तत्त्वके सम्बन्धकी व्यवस्थाका अभाव—यदि सर्वथा एकान्त ही कल्पित चर्चकिया जाय और इस आग्रहपर रह जाय कि एकान्त ही मानना चाहिए, उस हीमें बाधव्यवहार है, निश्चय है, एक वस्तुका निराय है इस कारण एकान्त ही मानना चाहिए वृत्ति। यदि आग्रह किया जाय तो उन एकान्तवादिशेके सिद्धान्तमें न तो अतत्त्वका सम्बन्ध बन सकेगा और न बाह्य तत्त्वोंका सम्बन्ध बन सकेगा अतत्त्वके भायने है ज्ञानस्वरूप, बाह्यतत्त्वके भायने है ये नीलादिक हैं अचेतन पदार्थ। निरक्षवादमें, रूप, रस, गंध, स्पर्शवान कोई पिण्ड नहीं माना गया है, किन्तु जितनेरूप हैं वे रूप पदार्थ हैं जो रस हैं वे रस पदार्थ हैं, गंध पदार्थ और स्पर्श पदार्थ ये सब स्वतंत्र स्वतंत्र पदार्थ हैं, उनका मेल हुआ है अथवा अनेक परमाणुओंका मेल हुआ है वह सब व्यवहार, सम्बन्ध, कल्पनासे है। तो यो क्षणिकवादमें तत्त्वबाह्यतत्त्व नीलादिक पदार्थ माने गए हैं सो एकान्त कल्पनामें न तो बाह्य तत्त्वका सम्बन्ध बन सकता है और न अतत्त्वका सम्बन्ध हो सकता है। अतत्त्वका

सम्बेदन एकान्त कल्पनामे यो नहीं बनता कि अतस्तत्त्व स्वयं अद्वैतरूप है, लेकिन वह भी द्वैतका प्रतिभास माने बिना अतस्तत्त्वके सम्बेदनकी सिद्धि नहीं होती है। ग्राह्याकार और ग्राहकाकार तो मानना ही पडता है। जो ग्रहण करे, जाने, सो तो ग्राहकाकार और जो ग्रहणमे आये, जिसको जाना गया वह है ग्राह्याकार। तो ग्राह्याकार और ग्राहकाकारका तो वहाँ-ग्रहण होता है-द्वैत प्रतिभास तो हुआ नहीं, एकान्त कल्पना फिर कहाँ रही ? बाह्यतत्त्वोकी यह बात है कि बाह्य तत्त्व हैं रूपादिक, रूप रस गंधादिक पदार्थ तो उनका स्वलक्षण जैसा कि निरशवाद सिद्धान्तमे बताया गया है कि रूप रसादिक पदार्थ ही उस तरहसे तो प्रतिभास नहीं होता। निरशवादमे बताया गया है कि रूप रसादिक पदार्थ निरश हैं, क्षणिक हैं, किंतु-निश्चयमे तो यह आरहा है कि रूपादिक पदार्थ चिरकाल तक ठहरते हैं और इनका सस्थान आकार आदिक है तो ये-बाह्य तत्त्व भी जैसा सिद्धान्तमे उनका स्वरूप कहा है-उस तरहसे नजर नहीं आता। तो बाह्य तत्त्वका सम्बेदन भी एकान्त कल्पनामे नहीं बन रहा। अतएव अनेकान्तका विरोध करन एकान्तका अप्रग्रह करना इस धुनमें तो शङ्काकार अपने माने गए सिद्धान्तोका भ्रं समर्थन नहीं कर सकता है।

सोचिन्मात्रमे स्वसम्बेदनकी प्रमाणाता माननेपर भी एकान्तज्ञानिक अवश्य-भावितो—यदि शङ्काकार यह कहे कि अतस्तत्त्व सम्बेदन अर्थात् स्वसम्बेदन-ज्ञानक्षण अपने आपका अनुभवन करे, ऐसा स्वसम्बेदन तो ज्ञानमात्र है उस ज्ञानमात्र कहाँ एकान्त माननेका प्रसंग आता है ? एक ही बात है। वह अतस्तत्त्व ज्ञानमात्र है, वहाँ द्वैतकी कोई बात नहीं आती और वह प्रमाणरूप है। तो इस एकान्तके आश्रयके निराकरणमे कहते हैं कि स्वसम्बेदन ज्ञानमात्र है और उसे प्रमाणरूप माना है, मानलो प्रमाणरूप, किंतु अद्वैत निरश क्षणिक परमाणुरूपमे जो विपरीतताका प्रतिभास होता है अर्थात् ये रूप, रस आदिक अणु द्वैतरूप नित्यरूप जो प्रतिभास हो रहे हैं तो वहाँ तो अप्रमाणपनेकी कल्पना आयगी ना। ज्ञानमात्र अतस्तत्त्व प्रमाणरूप है और उससे भिन्न अद्वैत क्षणिक परमाणुरूप इसमें विपरीतताका प्रतिभास होनेका अप्रमाणरूप है। लो यो भी एकान्तका निराकरण कैसे न हुआ ? अनेकान्तकी सिद्धि यहाँ हो जाती है अतस्तत्त्व सम्बेदनतो प्रमाणरूप है, तो प्रमाणाता और अप्रमाणता बताये गए हैं वैसे नहीं दिकते अतएव अप्रमाणरूप है, तो प्रमाणाता और अप्रमाणताका अनेकान्त स्याद्वाद हो जानेसे अब यह एकान्त कहाँ रहा कि जो प्रमाण है वा प्रमाण ही है। और बाह्य तत्त्वके सम्बेदनकी बात देखिये। रूप रस आदिक अणु प्रमाण का जो दर्शन है सो उस दर्शनमे रूपादिक मात्रकी प्रमाणाता आ रही है, और वहाँ जो स्थूल स्थिर साधारण आकारका प्रतिभास है वह प्रतिभास आन्त है, अतएव उस प्रतिभासकी अप्रमाणाता है। तो यहाँ भी एकान्तकी सिद्धि कैसे रही ? एक रूप ज्ञान में भी रूपादिक मात्र प्रतिभाकी दृष्टिसे प्रमाणपना है और उसमें जो स्थूल स्थि-

प्रमे आकार प्रतिभास हो रहा है वृ कि वह भ्रान्त है अतएव अप्रमाणरूप है । तो यों भ्रव
रूपादिक दर्शनमें भी एकान्तकी सिद्धि न हो सकेगी, तो एकान्त कल्पना करनेपर न तो
अतस्तत्त्वका सम्वेदन बनता है और न वहिस्तत्त्वका सम्वेदन होता है जब कि क्षणिक-
भी वादिपक्षोंके सिद्धान्तमें पदार्थको निरव सिद्ध किया गया है ।

प्रमा अकारिताग्रहमें रूपादि स्वलक्षणके निश्चयकी असिद्धि—एक न्याय है
जो कि देखे गए स्वलक्षणसे दृष्ट पदार्थका जो भी गुण होगा समस्त गुण देखा हुआ ही
प्रमा होगा । इस न्यायसे उन रूपादिक स्वलक्षणोंमें अविशेषता पायी जाती है अर्थात् वे
जो कि अनेक समय तक घटो तक उरीके त्यों उपलब्ध होते हैं तो उनको जो कुछ विशेषता है
पदा समय समयपर जो कुछ परिणति है वह पारणति एक समान है, अविशेषरूप है । तो
यदि उन रूपादिक स्वलक्षणोंमें अविशेषताकी उपलब्धि होनेपर भी रूपादिक स्वलक्षणका
जा अग्रवमाय न बन सका, याने वहाँ जो कुछ जाना गया है वह स्थिर स्थूल साधारण
हो आकार जाना गया है चाहे उसे हम तरह भी मान लें कि सट्टा नवीन नवीन पदार्थों
प्रका की उत्पत्ति होती रहती है और इस कारणसे वे सर्वेक मौलुम हीते हैं, रूपादिक स्व-
प्रव लक्षण जो कि विकल्पमें नहीं आ सकते भ्रव उस परम्पराके कारण वे विकल्पमें आते
पत्ति हैं, इनका सब कुछ मान लेनेपर भी परमार्थसे तो रूपादिक स्वलक्षणका निर्णय न हो
जान सका, क्योंकि प्रत्यक्षको तो निरववादमें निविकल्प माना गया है, रूपादिक पदार्थोंका
में, जो दर्शन है वह तो निर्णयहीन है, तब जो कुछ भी निर्णय किया जाता है वह लक्षण
अरूपसे विपरीत पडता है, उसका व्यवसाय, निर्णय किया जानेपर भी वस्तुतः रूपादिक
वसिद्ध स्वलक्षणका निर्णय न बन सका ।

है
हि एकान्ताग्रहमें प्रत्यक्ष सिकल्पज्ञान अ अनुमान मभी प्रमाणों । तत्त्व
च व प्रतिपत्तिकी असंभवता—अब एकान्ताग्रहमें आगेकी आपत्ति देखिये । जब रूपादिक
व किया लक्षणका निर्णय न बना तब उस निविकल्प प्रत्यक्ष उस रूपादिदर्शनमें परोक्षपता
रूपवध आ जायगा । क्योंकि जहाँ जहाँ निर्णय नहीं होता वहाँ वहाँ परोक्षता आती है, अथवा
प्रतिपा जो विकल्प बन रहा है उस रूपादिक स्वरूपके बारेमें तो वह विकल्प ही है, स्वलक्षण
व अतस्त तो और भाँति है । विकल्प हो रहा है और भाँति कि यह शाश्वत है, आकारवान है ।
है, सके तो यह निविकल्प तो अवस्तुका प्रतिभास कहलाता है, ऐसा निरव दर्शनमें माना गया
निश्चित है । तो उस प्रत्यक्षने वास्तविक स्वलक्षणका ग्रहण नहीं किया । जिसे ग्रहण किया गया
जहाँ, कि है इन्द्रिय द्वारा उसे अवस्तु माना गया है । तो जब निविकल्प प्रत्यक्षमें कोई व्यवसाय
प्रतिपा ही नहीं है तो जिसके निर्णयकी गंध भी नहीं वह ज्ञान तो परोक्षज्ञान होता है और इस
तदनुभव प्रकार अनुमान भी क्या है ? विकल्प ही तो है । पक्षधर्मत्व, सपक्षसत्त्व और, विपक्ष-
प्रवाहा व्यावृत्ति, इन तीन रूपोंको लिए हुए जो हेतु होता है उनके बलपर साध्य सिद्धिके
सम्वेद विकल्प बनते हैं । वे विकल्प भी तो अतत्त्वका विषय करने वाले हैं । तत्त्व तो निरव

क्षणिक अणुमात्र है, उसका तो अनुमान प्रमाणमे बोध नहीं किया जा रहा, जो बोध किया जा रहा है अनुमान प्रमाणमे वह स्वलक्षणसे विपरीत है अतएव विकल्पमात्र है, वहाँ तत्वका विषय नहीं बन रहा। तो वहाँ भी तत्त्वप्रतिपत्ति कहाँसे होगी ? तो तत्वज्ञान एकान्ताग्रहियोंके न तो निविकल्प प्रत्यक्षसे बन सका और न अनुमानप्रमाण से बन सका। और दो प्रमाणोंको छोड़कर अन्य कुछ क्षणिकवादमे माना नहीं गया है तब तो पूरा अघकार ही आ गया, कोई सिद्धि ही न हो सकी।

मणिप्रभा दृष्टान्तसे अनुमानमे परमाथे अप्रामाण्य होनेपर भी प्रामाण्यकी सिद्धिका शङ्काकार द्वारा प्रतिपादन—शङ्काकार कहता है कि जैसे मणि और प्रदीपकी प्रभामे मणिकी बुद्धिसे दीडनेवाले पुरुषको यद्यपि मिथ्याज्ञान की अविशेषता है याने मणिकी प्रभा उठ रही हो उस प्रभामे भी मणि कहाँ ? व तो प्रभा है। तो भी मणिप्रभामे मणिका दर्शन होता है और फिर मणिकी पानेके लिये उठानेके लिए अर्थक्रिया भी बनती है। तो जैसे मणिप्रभाको मणि समझना मिथ्याज्ञान ही है, मणि मणिकीजगह रखी है, तो जैसे मणिप्रभाको मणि समझना मिथ्याज्ञान ही है और कोई प्रदीपकी बुद्धिसे भाग दीड लगाये तो लगाये किन्तु वहाँ अर्थक्रिया तो न बनेगी प्रभाको मणिकी बुद्धिसे मणि समझना तो भी मिथ्याज्ञान है। अब प्रदीपकी घाने मणिकी प्राणिकी विशेषता तो न आयगी और मणिकी प्रभामे मणिकी बुद्धि करके कोई दीड रहा है तो वहाँ जा कर मणि उठा भी लेता है, तो जैसे मणिकी प्रभामे और प्रदीपकी प्रभामे मणिकी बुद्धि करके कोई दीड रहा हो तो उसके दोनोंमे मिथ्याज्ञान विशेष है ही। मिथ्याज्ञानकी समानता वहाँ दोनों जगह है। लेकिन अर्थक्रियामे तो तरह अनुमान और अनुमानाभासमे अर्थार्थपना ही परमार्थत सही अनुमान भी अर्थार्थ कहलाता है, क्योंकि जो तत्त्वका स्वलक्षण है उस स्वलक्षणका उस रूपमे बोध अनुमान ज्ञान नहीं करता, किन्तु विकल्परूपसे बोध करता है, तो इस दृष्टिसे अनुमान प्रमाणमे भी अर्थार्थता है और अनुमानाभासमे तो अर्थार्थता स्पष्ट है। सो यो अनुमान और अनुमानाभासमे अर्थार्थता भले ही बनी रहे लेकिन अनुमान प्रमाणके बलसे अर्थक्रियामे प्रवृत्ति होती है, अतएव अनुमानको प्रमाण माना गया है। वहाँ यह कहना कि अनुमानमे जो विकल्प होते हैं वे, अतत्त्वको विषय करते हैं इसलिए वहाँ भी तत्त्वप्रतिपत्ति नहीं है और प्रमाणता नहीं है। यह बात यो नहीं कह सकते कि अनुमान प्रमाणमे यद्यपि विकल्प है, अर्थार्थता है, वस यथार्थ अनुमान ज्ञानको जो कुछ समझा उसके परचात् उसके अनुरूप वहाँ अर्थक्रिया होती है। जो इष्ट हो वहाँ प्रवृत्ति होती है इस कारण अनुमान प्रमाणको प्रमाण माना गया है।

दृष्टान्तसे शङ्काकारके स्वयं पक्षकावि

समाधानमें कहते हैं कि इस प्रसङ्गमें मणि और प्रदीपकी प्रभाका दृष्टान्त देना भी शङ्काकारके सिद्धान्तके पक्षका स्वयंका घात हो जाता है क्योंकि मणि और प्रदीपकी प्रभाका जो प्रत्यक्ष हुआ है उस प्रत्यक्षमें सम्वादकपना है इस कारणसे उसमें प्रामाण्य सिद्ध होता है। प्रदीपकी प्रभाका जो दर्शन होता है वह तो सही है और जो देखा है वह बराबर सम्वादक है तो वह प्रमाणभूत है और मणिकी प्रभाका दर्शन भी प्रमाणभूत है अतएव उसकी अर्थार्थता बताना भी युक्त नहीं है, वह ज्ञान प्रमाणरूप है, सवादक होनेसे। और तब यह प्रसङ्ग आता है कि यह प्रमाण न तो प्रत्यक्षरूप है, न अनुमानरूप है, अतएव कोई तीसरा ही प्रमाण मानना पड़ेगा। फिर प्रमाण दो ही होते हैं, ऐसा नियम बनाना घटित नहीं होता। मणिकी प्रभामें और दीपककी प्रभामें जो मणि का बोध होता है वह ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है, वहाँ अपने विषयमें विसवाद पाया जा रहा है, मणिप्रभाके रूपमें दीपप्रभाके प्रत्यक्षका भी दर्शन बन जाता है। प्रत्यक्ष प्रमाण निर्विकल्प दर्शनरूप माना गया है क्षणिकवादमें, पदार्थके क्षणिक निरक्ष स्वरूपका प्रतिभासमात्र होना प्रत्यक्ष कहा गया है और उस प्रत्यक्षको अविस्मवादी कहा गया है, परन्तु विसम्वाद न होनेके लिए उस ज्ञानमें व्यवसाय भी नहीं माना है। किसी प्रकारका निश्चय, निर्णय प्रत्यक्ष ज्ञानमें क्षणिकसिद्धान्तने नहीं माना है, किन्तु यहाँ कुछ निश्चय भी हो रहा, विकल्प चल रहा और उस विषयमें विसम्वाद भी हो रहा है, क्योंकि दीपकी प्रभाका भी प्रत्यक्ष हो जाता है और वहाँ दीपकी प्रभामें भी मणि का बोध कर लिया जाता है और मणिकी प्रभामें भी मणिका बोध कर लिया जाता है। जैसे दीखती तो हो सीप, किन्तु रजतका ग्रहण कर लिया गया हो तो जैसे उस सीपके दर्शनको प्रत्यक्ष नहीं माना गया है उसी प्रकार दर्शन तो हो रहा हो दीपकी प्रभाका और उसे मणिकी बुद्धिसे ग्रहण किया गया हो तो वह प्रत्यक्ष नहीं बन सकता।

अप्रतिपन्नव्यभिचार पुरुषके मणिप्रभामें मणिदर्शनकी प्रत्यक्षता सिद्ध करनेका निष्फल प्रयास - शङ्काकार कहता है कि प्रत्यक्षमें जिसको किसी प्रकार का दोष नहीं समझमें आ रहा, ऐसे पुरुषको ऐसा विकल्प होता है कि मैंने जो ही देखा वह ही मेरे द्वारा प्राप्त किया गया, जाना गया। इस तरह वहाँ एकत्वका भाव कर लेनेसे विसम्वादका अभाव हो जाता है। सो फिर मणिकी प्रभामें मणिका जो दर्शन हो रहा है वह प्रत्यक्ष मान लिया जायगा। ऐसा यदि शङ्काकार कहे तब तो देखिये कि ऐसी घटनामें जहाँ कि दृष्टिमें कोई तिमिर रोग हो अथवा आँखमें कुछ काँच कामल दोष आ गया हो या जैसे कोई नावमें चल रहा हो, किसी ऐसी घटनामें यह भ्रम हो जाता है कि ये वृक्षादिक दौड़ रहे हैं तो वृक्षादिका जैसा दर्शन हुआ है वह भी प्रत्यक्ष बन बैठेगा। फिर तो यह कहना कि प्रत्यक्ष अभ्रान्त होता है यह गलत हो जायगा। अन्तिमें भी प्रत्यक्ष बन गया। जैसे मणिकी प्रभामें मणिका

दर्शन किया जा रहा हो तो वहाँ भ्रान्ति होना स्पष्ट ही है। तो यो मणिकी प्रभामे मणिका दर्शन प्रत्यक्ष मान लिया जाय तब तो जो कुछ भी दीवता है और देव करके जो कुछ दिखल किया जाता हो वह सब प्रत्यक्ष बन जायगा। जैसे कोई पुरुष नौका में जा रहा है अथवा रेल आदिकमें जा रहा है उसको दोनों धारसे वृक्ष चलते हुए नजर आते हैं तो यहाँ भी प्रत्यक्ष बन बैठेगा। वह जान रहा है कि जो मैंने देखा यही मैंने पाया उस समय उसको वहाँ किसी प्रकारका विसम्बाद नहीं आता है, फिर तो भ्रान्त हो अथवा भ्रान्तिरहित हो सभी प्रकारका निर्णय प्रत्यक्ष कह लायेगा।

पश्चात् पूर्वप्रतिपत्तिमे विसवाद होनेसे भ्रान्तत्वकी सिद्धि माननेपर कुञ्चिकाविश्वरमे मणिकी प्राप्ति न होनेसे पूर्वप्रतिपत्तिमे विसवाद सिद्ध होने का कारण मणिप्रभा दर्शनमे मणिदर्शनके अभ्रान्तत्वकी असिद्धि—शङ्काकार परता है कि दीउते हुए पुरुषको अथवा नौका आदिकमें जाने वाले पुरुषको जो यो नजर आया है कि ये वृक्ष दीउ रहे हैं तो जब वह पुरुष टहर जाता है और यो दिखता है कि अब ये दीउ नहीं रहे हैं, ये जहाँके तहाँ अवस्थित हैं, जब इस तरहसे उन वृक्षों को प्राप्त करता है तो उसे मानस पट जाता है कि ओह! ये वृक्ष दीउते नहीं थे, उनको विसम्बाद जान होता है तब भ्रान्तपन सिद्ध हो ही गया और इसी कारणसे ऐसा भ्रान्त विचार प्रत्यक्ष नहीं कहलाता। तो इसके विषयमें समाधान तुमों कि जब कभी अर्गला के विलोमें अर्थात् किवाट लगाकर जो किवाटको बंद करनेके लिए अर्गला लगायी जाती है यह जिन दोनों भीटोंकी तरफके विलोमें रहता है उन विलोमें मणिकी प्रभा देती है। तब फिर मणिप्रभामे मणिदर्शनकी अभ्रान्तता कैसे सही रहेगी? और जब अभ्रान्त न रहे तब तो यह प्रत्यक्ष नहीं कहलाता है। तो यो मणिकी प्रभाका दित जाना प्रत्यक्षमे घनाभूत नहीं होता वह प्रत्यक्षमे कोई अलग ही प्रमाण है।

मणिप्रभामे मणिदर्शनका अनुमान प्रमाणत्व सिद्ध न होनेसे मणिप्रभा-दर्शनका प्रमाणत्व सिद्ध हो जानेके कारण शककारके दृष्टान्तमे शककारके सिद्धान्तका मत—यहाँ यह बताया जा रहा है कि मणि और दीपककी प्रमाण मणिकी बुद्धिमें दीवने जाने पुरुषको निष्प्राप्तान वरुषि दोनों जगह है लेकिन मणिकी प्राप्ति हो जाये तब मणिका ज्ञान प्रमाणभूत कहलाता है। इस प्रकारमे अनुमान प्रमाणमे प्रमाण सिद्ध करनेके लिए सात्त्विकपादका यह अभिमत है कि अनुमानमे सात्त्विक प्रमाण माना गया है। तो अनुमानकी दृष्ट प्रमाणमे प्रमाणत्व सिद्ध करनेके लिए मणिप्रभामे मणिदर्शनका उदाहरण दिया गया है लेकिन यह उदाहरण पुक्त नहीं होता। इसमें तो कोई वृत्तीय प्रमाण ही सिद्ध होता है। सात्त्विकपादको द्वारा माना

गया प्रत्यक्ष प्रमाण तो निर्विकल्प होता है सो ऐसा प्रत्यक्ष तो यह मणिक्रान है नहीं, इसे अग्रर कहा जाय कि अनुमान मान लिया जायगा तो मणिक्रान प्रभामे जो मणिक्रान बोध होता है उसे अनुमान प्रमाण भी नहीं माना जा सकता क्योंकि वहाँ साध्य साधन का सम्बन्ध नहीं जाना जा रहा, अनुमान प्रमाण होता है साध्य साधनका सम्बन्ध जाननेके अनन्तर, जैसे इस पर्वतमें अग्नि है धूम होनेसे तो जब अग्नि और धूमका अविनाभाव सम्बन्ध पर लिया जायगा तब धूमसे अग्निका ज्ञान सम्भव है। अग्निके होनेपर ही धूम होता है, अग्निके न होनेपर धूम नहीं होता है। जब इस प्रकारका अन्वय व्यतिरेक सम्बन्ध परख खिधा जाता है तब अनुमान प्रमाणको उपपत्ति होती है अवधा अनुमान प्रमाण नहीं उत्पन्न होता। सो मणिक्रानके दर्शनमे मणिक्रानकी बुद्धि हो जाय इस ज्ञानमे साध्य साधनका कोई सम्बन्ध नहीं रक्खा गया है, इस कारण यह अनुमान ज्ञान भी नहीं कहला सकता। यदि मणि प्रभाके दर्शनमे मणिक्रानके ज्ञानको अनुमान प्रमाण मान लिया जायगा तब दृष्टान्त और दृष्टान्त दोनो एक हो गए। अब यहाँ यह निर्णय किया होगा कि किस दृष्टान्तसे किस दृष्टान्त की सिद्धि की गई है? यह दृष्टान्त दिया जा रहा है पदार्थोंको क्षणिक सिद्ध करनेके लिए। अब दृष्टान्त भी जब अनुमान बनाया जाने लगा तो अनुमानको ही सिद्ध करनेके लिए दृष्टान्त दिया और दृष्टान्त ही अनुमानका स्वरूप बन गया, तो वहाँ यह भेद न रह सकेगा कि इस दृष्टान्तसे क्षणिकत्वका अनुमान बनाया गया है, दोनो एक हो जायेंगे।

प्रतिपक्षव्यभिचार पुरुषके भी मणिप्रभामें मणिदर्शनकी अप्रमाणता— उक्त प्रकार अनुमान प्रमाणका निराकरण होनेसे प्रभाकर सिद्धान्तका यह मतव्य भी निराकृत हो जाता है। जैसे कि प्रज्ञाकर मतव्यने यह सिद्धान्त रक्खा कि जिस पुरुषको प्रत्यक्षमे व्यभिचार प्रतीत हुआ है उस पुरुषको ऐसा अनुमान होता है कि जो इस प्रकारका प्रतिभास होता है वह इस प्रकारके आकारसे रहित नहीं होता है। इस प्रकार मणि सहित देशमें भी यह अनुमान बन जायगा कि यह प्रतिभास मणिके आकार वाला है क्योंकि ऐसा ही प्रतिभास होनेसे फिर वह वहाँ मणिक्रान बोध करने लगेगा। ऐसे ही आकारके प्रतिभाससे जब अन्य जगह ऐसे ही आकार वालेका ज्ञान हो तो मणिक्रानकी प्रभाके आकारको निरखकर वहाँ भी मणिक्रान ज्ञान हो जायगा और इस प्रकार अनुमान समीचीन बन जायगा। यह प्रज्ञाकरका सिद्धान्त भी निराकृत हो जाता है क्योंकि जहाँ दृष्टान्त ही स्वयं असिद्ध है वहाँ साध्यकी सिद्धि नहीं हो सकती। आसद्ध दृष्टान्तसे साध्य सिद्ध नहीं किया जा सकता। जैसे इस पर्वतमें अग्नि है धूम होनेसे जैसे रसोई घर। तो रसोईघरमे जब यह बात स्पष्ट हो चुकी है कि वहाँ धूम भी है, अग्नि भी है तो वह दृष्टान्त सिद्ध हो गया। तभी तो पर्वतमे धूमको बताकर अग्नि सिद्ध कराई जाती है। यदि ऐसा दृष्टान्त दिया जाता कि जिसमें साध्य साधन की सिद्धि न हो रही हो तो उस दृष्टान्तसे अनुमान सिद्ध नहीं किया जा सकता। ता

यहाँ कभी कभी मणिकी प्रभामे मणिके दर्शनका प्रत्यक्ष होना ठीक भी परख लिया जाता है, और गलत भी जान लिया जाता है। इस कारणसे अनुमान प्रमाणको सही सिद्ध करनेके लिए मणिप्रभामे मणिके दर्शनका दृष्टान्त देना अयुक्त है। क्योंकि कभी सही ज्ञान हो कभी मिथ्या ज्ञान हो, इस प्रकार पदार्थका परिज्ञान होता है, ऐसे ज्ञानको प्रत्यक्षज्ञान नहीं कह सकते, निर्विवाद और प्रमाणज्ञान नहीं कह सकते।

तत्त्वज्ञान प्रमाण है इस सम्बन्धमें अनेकान्तचर्चकी घटनाका प्रसङ्ग यह प्रकरण चर्चाका यो बन गया है कि तत्त्वज्ञानकी प्रमाण सिद्ध करनेका सिद्धान्त रखा गया था, वहाँ शङ्काकारने यह आपत्ति दिखाई कि तत्त्वज्ञान यदि सर्वथा प्रमाण है तो इसमें अनेकान्त तो न रहा। अनेकान्त तो तब कहलाता कि तत्त्वज्ञान प्रमाण रूप भी है और अप्रमाणरूप भी है। ये दो बातें सिद्ध की जाती हैं कि तत्त्वज्ञान प्रमाण धानमें बताया गया कि इस तरहका अनेकान्त भी घटित किया जा सकता है कि ज्ञान में जिस प्रकारका आकार स्वरूप ग्रहणमें आया है उस रूपसे तो प्रमाण है और अन्य रूपसे अप्रमाण है। छद्मस्थोकी चर्चामें ऐसा देखा भी जाता है कि किसी ज्ञानमें कोई कभी भी 'उतनेमें' प्रमाण न रहा और जिन अशोमें दृढता हो उन अशोमें प्रमाणभूत हो गया। जैसे दूरसे किसी वृक्षको देखा तो इतना तो परिज्ञान हो गया कि यह वृक्ष है पर वह किसका वृक्ष है यह निर्णय नहीं होता। तो जहाँ सम्वादकी प्रकर्षता हो वह है और किसका वृक्ष है इस लक्ष्में अप्रमाण है। तो जहाँ अशोमें प्रमाणभूत हो प्रमाण माना गया है, ऐसे ही लोकव्यवहार होता है और ऐसे ही अनुमान प्रमाणमें भी देखा जाता है। कहते हैं कि कपूर गन्धवान द्रव्य है तो क्या अन्य पदार्थ गंधसे रहित हैं? सभी पदार्थोंमें गंध पाई जाती है, लेकिन कपूरको कहा कि वह तो गंधसे बाला पदार्थ है तो गंधकी प्रकर्षता है कपूरमें, इस कारण कपूरको गंधवान कहा है, अन्य पदार्थोंमें गंधकी प्रकर्षता नहीं तो उन्हें गंधवान नहीं कहा। तो कपूर आदिकको गंधवान कहनेका व्यापाड इस आधारपर हुआ है कि वहाँ गंध गुणकी प्रकर्षता पाई जा रही है। तो ऐसे ही व्यवहारमें किसी ज्ञानको प्रमाण कहनेका यों व्यवहार हुआ है कि उस ज्ञानमें सम्वादकी प्रकर्षता पाई गई। जहाँ सम्वाद अधिक हो वह प्रमाण है जहाँ निसम्वाद हो वह अप्रमाण है। तब तत्त्वज्ञान प्रमाण है इस सिद्धिमें किसी प्रकार की बाधा नहीं आती।

मणिप्रभामे सर्वदा मणिदर्शन होनेसे मणिप्रभामें मणिदर्शनका प्रत्यक्ष-पूजा व उदाहरण देनेकी युक्तताका शङ्काकार द्वारा कथन व उसका निरा-करण शङ्काकार यहाँ कहता है कि मणिप्रभामें जो मणिका दर्शन होता है, वह सर्वदा सम्वादरूप है, इस कारण मणिप्रभामें मणिका दर्शन होना प्रत्यक्ष भी है और

अनुमानको प्रमाण सिद्ध करनेके लिए उदाहरण देना भी उपयुक्त है, समाधानमें कहें कि यह कहना युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि मण्डिप्रभामें मण्डिके दर्शन होनेकी प्रमाणता, सम्वादकता सदा होती ही यह बात असिद्ध है, क्योंकि मिथ्याज्ञानमें सदा सम्वाद बना रहे यह बात सम्भव नहीं है, क्योंकि विरोध है। प्रसंग यह बल रहा है कि अनुमान ज्ञानको क्षणिक सिद्धान्तके मानने वाले बाह्य ज्ञान मानते हैं, किन्तु प्रत्यक्षके स्वरूपका निश्चय करनेके कारण उसे प्रमाण माना है। सभी पदार्थ क्षणिक हैं, निरस्त हैं, प्रत्यक्षका यह विषय है लेकिन प्रत्यक्षके इस विषयका निश्चय कौन करे ? प्रत्यक्ष स्वयं नहीं कर सकता, क्योंकि प्रत्यक्षको निर्विकल्प माना है। तब प्रत्यक्षके विषयक निश्चय अनुमान प्रमाणसे कराया जाता है। समस्त सत् क्षणिक हैं सत् होनेसे, इस अनुमानके द्वारा क्षणिकता सिद्ध की जाती है। जो प्रत्यक्षके विषयका साधक होनेसे अनुमान ज्ञानको प्रमाण माना है, किन्तु साक्षात् विकल्पको विषय करता है इस कारण अप्रमाण है। तो अनुमान ज्ञान प्रमाण बन जाय, मिथ्याज्ञान होनेपर भी इसके लिए सौगतोंने मण्डिप्रभामें मण्डिदर्शनका दृष्टान्त दिया है। जैसे एक मण्डिकी प्रभा मान ३ हाथ चारों तरफ फैलती है तो उसकी प्रभा चारों तरफ गोल फैलेगी जैसे कि मरि हो। तो उस काल प्रभाको निरखनेपर मण्डिका बोध हो जाता है। तो मण्डिप्रभ प्रत्यक्षसे निरखी गयी, सो प्रतिभास मण्डिप्रभाका दृष्टा, पर उसके साथ ही प्रतिभास मण्डिका हो गया। तो जैसे मण्डिप्रभामें मण्डिदर्शन प्रमाणभूत है ऐसे ही अनुमान साक्षात् प्रमाण तो नहीं है लेकिन अनुमानज्ञानसे जो जानकारी बनायी उसमें प्रत्यक्ष के स्वरूपका प्रतिभास होता है, इस कारण वह प्रमाण है, यह सिद्ध करनेके लिए क्षणिकवादियोंने मण्डिप्रभामें मण्डिदर्शनकी प्रत्यक्षताका प्रमाणताका उदाहरण दिया है किन्तु यह उदाहरण बनता नहीं है क्योंकि जो मिथ्याज्ञान है वह सम्वादरूप नहीं होता। मिथ्याज्ञान हो और उसमें सर्वदा सम्वाद माना जाय यह बात परस्पर विरुद्ध है।

अवस्तुको विषय करनेपर भी अनुमानमें सर्वदा संवाद सिद्ध करनेका शकाकारका प्रयत्न व उसका समाधान—शङ्काकार कहता है कि अनुमान प्रमाण में तो सर्वदा सम्वाद सिद्ध होता है, यद्यपि वह अवस्तुको विषय करता है अतएव मिथ्याज्ञान है लेकिन सम्वाद सदा रहता है। यह कहना कि मिथ्याज्ञानमें सदा सम्वाद नहीं रहता। सम्वादका अर्थ है सही ज्ञानका समाधान मिलना। मिथ्याज्ञान है अनुमान प्रमाण, क्योंकि वह विकल्पको विषय करता है फिर भी विसंवाद तो वहाँ नहीं है। तो मिथ्याज्ञान होनेपर भी अनुमान प्रमाणमें सदा सम्वाद पाया गया साधन ज्ञानकी तरह। जैसे अनुमान प्रमाणमें जो साध्य सिद्ध करना है उसे सिद्ध करनेके लिए जो हेतु दिया जाता है, जैसी उस हेतुके विषयमें सही जानकारी होती है और सही जानकारीके रूपमें सन्तोष होता है ऐसे ही उस साधनके द्वारा साध्यका जो ज्ञान किया

गया उसकी जानकारीमें भी सन्तोष होता है कि हमने सब सही समझा है। जैसे अनुमान किया गया कि पर्वतमें अग्नि होनी चाहिए धूम होनेसे तो धूमका तो प्रत्यक्षदर्शन किया गया। वहाँपर भी दर्शनके समयमें धूमका ज्ञान नहीं होता। धूमका ज्ञान तो होता पर प्रतिभास मात्रमे। यह धूम है यह विकल्पमय ज्ञान तो पश्चात् होता है। तो जैसे उस साधनका जो विकल्प ज्ञान हुआ उसमें अग्नि ज्ञानमें भी सन्तोष है। ऐसे ही धूम साधनके द्वारा जो अग्निका ज्ञान हुआ उस अग्नि ज्ञानमें भी सन्तोष है। सही जानकारी है। तो देखिये ! अनुमान ज्ञान यद्यपि अस्तित्वको विषय कर रहा है अर्थात् निर्विकल्प दर्शन नहीं हो रहा है तिसपर भी सम्वाद पाया जा रहा, उसका सम्वाद यों है कि अखिर परम्परासे वस्तुके स्वरूपका परिचयका सम्बन्ध है इसमें यद्यपि दर्शन हो रहा है धूमका ही लेकिन उस दृष्ट धूमके द्वारा अग्निका ज्ञान किया गया तो परम्परासे तो अग्निका ज्ञान होता ही है। साध्य और साधनकी बुद्धिसे परम्परासे वस्तुमें निश्चय होता है। तो परम्परासे मतिबन्ध होनेके कारण वह प्रमाण नहीं है साक्षात् फिर भी उसमें सम्वाद पाया ही जा रहा है। इस शब्दके समाधानमें कहते हैं कि यह भी बिना विचारे कथन किया गया है। क्योंकि यहाँ ज्ञान सर्वदा सम्वादी भी है और उसे मिथ्या ज्ञान भी कहा जा रहा। जो सर्वदा सम्वादी ज्ञान ही वह मिथ्या ज्ञान नहीं हो सकता। जैसे प्रत्यक्ष ज्ञान सर्वदा सम्वादी है तो उसे मिथ्या ज्ञान नहीं कहा गया। अनुमान ज्ञान भी जब सदाकाल सही जानकारी देता है तो उसे मिथ्याज्ञान ही क्यों कह रहे ? और यह सिद्ध करनेका प्रयास क्यों किया जा रहा कि देखो ! मिथ्याज्ञान होनेपर भी इस अनुमानमे सदा सम्वाद पाया जाता है ?

तत्त्वज्ञानको प्रमाण बनानेके प्रकरणमें प्रकृत चर्चाका विवरण— प्रकृत विषय यह चल रहा है कि अग्निकी प्रभामें जो अग्निका दर्शन होता है, ज्ञान होता है वह यथार्थ ज्ञान नहीं, सब अग्निप्रभा दर्शनको बात देखें। वह ज्ञान न तो प्रत्यक्ष है और न अनुमान है। प्रत्यक्ष तो यों नहीं है कि वहाँ निर्विकल्प दर्शन नहीं है और वह अग्निप्रभा दर्शन अनुमान भी नहीं है। यह बात इस प्रकरणमें ही सिद्ध की जा रही है और वृत्ति कि इस समय मान लिया गया है कि अग्निप्रभामें अग्निका दर्शन सर्वदा सम्वादरूप है तो जब वस्तुतः सम्वादरूप रहा तो वह अनुमान ज्ञान न बनेगा ! अनुमानका साक्ष्यमान माने सामान्यमान तत्त्व कोई भ्रान्त नहीं है। यदि सामान्यमान तत्त्व जो कि अनुमान प्रमाणसे समझा गया है यदि भ्रान्त मान लिया जाय तो पाई भ्रान्त बन जायेगी ! अर्थात् वस्तुमें जो लक्षण प्राप्त है स्वलक्षण वह भी भ्रान्त बन जायेगा, क्योंकि जो कुछ भी समझमें आया हुआ वह भ्रान्त मान लिया गया। तो समझते बाहरकी चर्चा क्या ? और समझमें आया हुआ भ्रान्त है तब स्वलक्षण भ्रान्त बन जाये, ऐसा अवकाश ही नहीं था सकता। यदि कहो कि वस्तुका जो

स्वलक्षण है अर्थात् क्षणिक है, निरक्ष है, इस प्रकारका जो वस्तुधर्म है उस सम्बन्धमे तो अनुमान ज्ञान अविस्म्ववादक माना गया है उसमे कोई विवाद उत्पन्न नहीं होता वह सही जानकारीका ही समर्थन करने वाला है। तो समाधानमे कहते हैं कि यो ही अनुमानका आलम्बनभूत जो विषय है उसे भी अविस्म्ववादक मान लीजिये ! अनुमान ज्ञानसे जो कुछ निश्चय किया गया है वह भी सही है, वहाँ भी कोई विवाद नहीं होता, ऐसा स्वीकार कर लेना चाहिए। और यदि ऐसा स्वीकार कर लिया जाता है, तो अनुमान ज्ञान सर्वदा ही अविस्म्ववादक सिद्ध हो जाता है। बात यह है कि प्रत्यक्ष से जो कुछ निरखा जाता वह प्रमाणभूत है, सही ज्ञान माना जाता है। इसी प्रकार अनुमान प्रमाणसे भी जो कुछ ममका गया है वह भी सही ज्ञान माना जाता है। जैसे प्रत्यक्ष सामान्य विशेषात्मक वस्तुको जानता है इसी प्रकार अनुमान ज्ञान भी सामान्य विशेषात्मक वस्तु जाननेमें आये उस ज्ञानको अप्रमाण नहीं कहा जा सकता, अन्यथा किसी भी ज्ञानमे प्रमाणपना नहीं बताया जा सकता। प्रमाण है यह ज्ञान। यह सिद्ध करनेका उपाय तो अविस्म्ववाद है अर्थात् इस ज्ञानमे किसी भी प्रकारका विवाद कही है, यह बात सही है, ऐसा जब सम्वाद उत्पन्न होता है, सही जानकारीका निर्णय बनता है तो वह प्रमाण माना गया है। चाहे सही जानकारीका निर्णय प्रत्यक्ष से हो वह प्रमाण है, अनुमानसे हो ती वह भी प्रमाण है। अनुमानको साक्षात् मिथ्या-ज्ञान बताना और सम्भ्रज्ञानका सहायक है इसलिए प्रमाण बताना, इतना परिश्रम करना परम्परा बनाना युक्तिमगत नहीं है इस कारण यह सिद्धान्त निर्विवाद समीचीन है कि तत्त्वज्ञान ही प्रमाण है।

कारणसामग्रीके भेदसे प्रतिभास भेद होनेपर भी समस्त तत्त्वज्ञानोंके प्रमाणत्वकी उपपत्ति—चाहे कारण सामग्रीके भेदसे प्रतिभासभेद हो फिर भी, जितने भी तत्त्वज्ञान हैं वे सब प्रमाण हैं। प्रत्यक्ष और अनुमानमे प्रतिभासभेद हो रहा है। प्रत्यक्ष जिस तरहसे पदार्थको जानता है उससे भिन्न प्रकारमे पदार्थको अनुमान जानता है, क्योंकि वहाँ कारण सामग्रीका भेद है। प्रत्यक्ष तो हो रहा है इन्द्रिय द्वारा और अनुमान बन रहा है युक्तियों द्वारा, सो कारण सामग्री विभिन्न होनेसे इन दोनों ज्ञानोंके प्रतिभासमे भेद है। लेकिन सही जानकारीका निश्चय जैसे प्रत्यक्षमे है उसी प्रकार अनुमानमे भी है। अतएव विस्म्ववादरहित तत्त्वज्ञान प्रमाण है। यहाँ शकाकार कहता है कि इस प्रकार यदि अनुमान ज्ञानको वस्तुका विषय करने वाला मान लोगे तो उस अनुमानज्ञानमे फिर स्पष्ट प्रतिभास होना चाहिए। शङ्काकारके सिद्धान्तके अनुसार स्पष्ट प्रतिभास प्रत्यक्षज्ञानमे माना गया है और यह प्रत्यक्षज्ञान निर्विकल्प दर्शन है। जहाँ केवल प्रतिभास ही है, विकल्प नहीं है, निश्चय नहीं है, वह प्रतिभास मात्र प्रतिभास स्वरूपमें स्पष्टरूप है। जैसे प्रत्यक्षज्ञानमे स्पष्टता आती है, क्योंकि वह वस्तु का विषय कर रहा है तो प्रत्यक्षको यदि वस्तुका विषय करने वाला मान लोगे तो

अनिष्टापत्ति शङ्काकार यहाँ दे रहा है। प्रत्यक्षकी भाँति अनुमान प्रमाणमें भी स्पष्ट प्रतिभासे हो जाना चाहिये; ऐसी अनिष्टापत्ति देकर शङ्काकार यहाँ समर्थन कर रहा है कि अनुमान प्रमाण वस्तुका विषय नहीं करता। उक्त शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि वस्तुका विषय करने वाले प्रमाणमें यह आवश्यक नहीं है कि उसमें स्पष्ट प्रतिभा हो ही हो। जैसे कि बहुत दूरमें रहने वाले वृक्षका दर्शन करनेसे वहाँ हो तो रहा है दर्शन वस्तुका विषय लेकिन प्रतिभासे स्पष्ट ही प्रतिभास करता है तो लिया जाता है कि वस्तुको विषय करने वाला ज्ञान स्पष्ट ही प्रतिभास करता है तो दूर देशमें रहने वाले वृक्षादिकके दर्शनके साथ व्यभिचार दोष आता है अर्थात् वहाँ विषय तो वस्तुका किया जा रहा लेकिन प्रतिभासे स्पष्ट नहीं है। वस्तुका विषय करने वाला ज्ञान विशद प्रतिभास ही करे, ऐसा यदि आग्रह किया जाय तो अन्य अनेक दोष आते हैं। जैसे साधारण जनको जो प्रत्यक्ष ज्ञान होता है उस प्रत्यक्षज्ञान में भी सब ज्ञानोंका समारोप हो जायगा, क्योंकि अब माना है प्रत्यक्षज्ञानके विषयको एक रूप वस्तुका ही विषय करे, स्वलक्षणको ही जाने तो अब सभी प्रत्यक्षोंमें फिर अन्तर क्या रहा? क्योंकि स्वलक्षणका विषय सभी प्रत्यक्ष कर रहे हैं अथवा योगियो का प्रत्यक्ष और साधारण जनको प्रत्यक्ष इन दोनोंमें भी अन्तर न रहना चाहिए। क्योंकि वस्तुका विषय दोनो प्रत्यक्षोंने किया है और वस्तुका विषय करे तो वह स्पष्ट ही कहलायेगा। तो स्पष्टताकी भी समानता हो जानी चाहिए। इस कारण यह नियम नहीं बनाया जा सकता कि जो वस्तुका विषय करे वह स्पष्ट प्रतिभासे ही पा लेंगे। प्रत्यक्षज्ञानने भी वस्तुको विषय किया और अनुमानज्ञानने भी वस्तुको विषय किया फिर भी प्रत्यक्षज्ञान स्पष्ट प्रतिभासे करता है अनुमानज्ञान अस्यष्ट प्रतिभासे करता है, ऐसा माननेमें किसी भी प्रकारका विरोध नहीं है।

योगि प्रत्यक्ष और साधारण जन प्रत्यक्षमें कारणसामग्रीके भेदसे विशेषता बताकर शङ्काकार द्वारा ही अपनी शङ्काका समाधान— विशेषता कहता है कि अद्यपि योगियोंके प्रत्यक्षमें और साधारण जनके प्रत्यक्षमें शङ्काकार कहता है कि अद्यपि योगियोंके प्रत्यक्षमें और साधारण जनके प्रत्यक्षमें भेदसे विषय तो स्वलक्षणका ही किया गया है अर्थात् वस्तुको, लेकिन कारण सामग्रीके भेदसे होना, निरस्त होना, जान तो गए हैं ऐसे ही वस्तुको, कारण सामग्रीके भेदसे अन्तर्गत प्रत्यक्षमें भेद ज्ञानता पड़ेगा। योगियोंका प्रत्यक्ष और अन्य प्रत्यक्षमें भेद द्वारा नहीं है अथवा सातिशय भनके द्वारा है लेकिन साधारण जनको प्रत्यक्ष इन्द्रिय द्वारा है यो कारण सामग्रीका भेद होनेसे योगि प्रत्यक्षमें और अन्य प्रत्यक्षमें भेद कहकर अनुमान और प्रत्यक्ष इन दोनोंका एक रूप सिद्ध करना युक्त नहीं है। यहाँ प्रायः सभी विवेकी जानते हैं कि योगियोंका प्रत्यक्ष अतीन्द्रिय होता है किन्तु छपस्थ जनोका प्रत्यक्ष इन्द्रियज है। यो कारण सामग्रीका भेद होनेसे इन दोनों ज्ञानोंमें भेद

है। उक्त शास्त्रोंके समाधानमें कहते हैं कि कारण सामग्रीके भेदमें ही तो प्रत्यक्ष और अनुमानमें प्रतिभास विरोध बनाया जा रहा था। प्रत्यक्षज्ञान इंद्रियज्ञान है और अनुमानज्ञान साधनजन्य ज्ञान है अतएव अनुमान ज्ञानमें विषय प्रतिभास नहीं होता है और प्रत्यक्ष ज्ञानमें विषय प्रतिभास होता है। इसमें किसी भी प्रकारकी बाधा नहीं आती। यहाँ तक यह सिद्ध हुआ कि अनुमान ज्ञान भी वस्तुको विषय करता है अतः साक्षात् प्रमाण है। अनुमानको मिथ्याज्ञान मानकर फिर प्रमाण सिद्ध करना और उसके लिए मणिप्रभामे मणिवर्दानका दृष्टान्त ये सब परिश्रम करने व्यर्थ हैं।

सब सवादक ज्ञानोंकी प्रमाणताका 'तत्त्वज्ञान प्रमाण' वचनमें निर्दे तत्त्वज्ञान प्रमाण, इस कारिकाके अक्षका ऐसा भी अवधारण किया जा सकता है कि तत्त्वज्ञान प्रमाण ही है। इस अवधारणमें फलज्ञानके भी अपनेसे अव्यवहित अनन्तरमें नहीं, किन्तु निकट लगातार फलकी अपेक्षासे प्रमाणपना सिद्ध हो जाता है क्योंकि प्रत्यक्षसे जाने हुए ही पदार्थका अनुमान आदिकके द्वारा ज्ञान किया गया और इसी कारण पदार्थकी स्वलक्षणताके दर्शनके बाद होने वाला जो निर्णय है तत्त्व व्यवसाय है, निश्चय है उसमें भी प्रमाणता सिद्ध हो जाती है। क्षणिक सिद्धान्तमें स्वलक्षण कहा गया है पदार्थको क्षणिक और निरक्ष स्वरूप। यो कि की असलियत यह है कि वह निरक्ष है और क्षणवर्ती है, अब ऐसी निरक्ष ग क्षणिकताका प्रतिभास हो वह वा है प्रत्यक्षका विषय, इसे कहते हैं निर्विकल्प दर्श अथवा निराकार दर्शन। यह ही मुख्य प्रमाण है क्षणिकवादमें। अब इस ही का वहाँ निर्णय नहीं है किन्तु प्रतिभास है। जैसे तुरन्त उत्पन्न हुए बालकको जगह पडी हुई सभी वस्तुयें दीखती तो हैं, पर उनके प्रति वह कोई विकल्प नहीं पाता कि यह चीकी है, यह भीट है, यह अमुक चीज है। यद्यपि वहाँ भी पडा हुआ है भले ही संज्ञा आदिकके रूपसे न पडा हो लेकिन एक मोटा दृष्टान्त जा रहा है। तो ऐसे ही समझ लीजिए कि पदार्थके स्वलक्षणका दर्शन एक प्रतिभास मात्र है, वहाँ क्षणिकपनेका, निरक्षपनेका निर्णय नहीं बना हुआ है। निर्णय सब विकल्प कहलाते हैं। तो स्वलक्षणका दर्शन हुआ, उसके पश्चात् हुआ निर्णय अनुमानसे हुआ, अन्य ढङ्गमें हुआ, हुआ क्षणिकत्वका निरक्षत्वका निर्णय निश्चय तो वह अब प्रमाण बन गया। तो जब वह तत्त्व निर्णय प्रमाण हो गया तो यो प्रमाणोंका अवधारण करना कि प्रत्यक्ष और अनुमान ये ही दो प्रमाण हैं, इस का निराकरण हो जाता है अर्थात् अब तो प्रत्यक्षसे देखे गए पदार्थमें पदार्थके स्वरूप का निश्चय होना भी प्रमाण बन गया। तो अब यह तीसरा प्रमाण हो गया, क्योंकि यह तत्त्व व्यवसाय, सविकल्प ज्ञान न तो प्रत्यक्ष स्वरूप है और न अनुमान स्वरूप है, इस कारण कोई अन्य प्रमाण ही है। इन्द्रिय द्वारा जो व्यवसाय होता है, पदार्थका निर्णय होता है उसे अप्रमाण नहीं कर सकते, क्योंकि वहाँ विसम्बाध नहीं पाया जा

रहा। सब समझने आ रहा और जानकारीकी दृढ़ता भी वहाँ बनी हुई है। जैसे अखिल से देखकर जो ज्ञान-किया जा रहा है कि यह सफेद है, नीला है, क्या ये असत्य बातें हैं? यह निर्णय सही हो रहा है और इसकी दृढ़ता पर सब कुछ व्यवहार भी चल रहा है? तो हममें विसम्वाद नहीं है। हम जिस प्रकार देखते हैं, सैकड़ों पुरुष उसी प्रकार देख रहे हैं, तब विसम्वाद तो न रहा, जातकारी सही ही कहलाई। तो इन्द्रिय व्यवसायको अप्रमाण-नहीं कह सकते, क्योंकि यहाँ किसी प्रकारका विसम्वाद नहीं पाया जा रहा है।

सविकल्प ज्ञानमें अनधिगत अर्थका अधिगम होनेसे अप्रमाणत्व मानने पर अनुमानमें भी अप्रमाणत्व आ जानेसे सौगताभिमत प्रमाण संख्याको विघात शङ्काकार कहता है कि इन्द्रिय द्वारा जो निर्णय किया जा रहा है वह जीने हुका ही निर्णय किया जा रहा है। जाने प्रत्यक्षसे तो स्वलक्षणको समझ लिया था, प्रतिभासरूपसे ही समझा, किन्तु जो पदार्थ प्रत्यक्षसे दीखा उसी पदार्थके बारेमें ही तो निश्चय किया जा रहा है। तो प्रत्यक्षसे जाने गए पदार्थका ही अधिगम है इस इन्द्रिय व्यवसायमें, तो अनधिगत पदार्थका अधिगम नहीं कहलाता, इस कारण यह तत्त्व व्यवसाय सविकल्प ज्ञान पदार्थस्वरूपका निश्चय ये सब गृहीतग्राही होनेसे अप्रमाण हो जायेगे और जब यह तत्त्वव्यवसाय, सविकल्प ज्ञान अप्रमाण बन गया तो प्रमाण दो ही हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान। इस प्रकार हमारे माने हुए, प्रमाणकी दो संख्याका निराकरण नहीं होता, समाधानमें कहते हैं कि यदि इस तत्त्व निर्णयका जो कि इन्द्रियसे ज्ञानकर-निश्चय किया जा रहा है अप्रमाण इस कारण मानें कि प्रत्यक्षसे जाने गए पदार्थका ही तो निर्णय किया गया। निविकल्प दर्शनसे जिस स्वलक्षणको प्रतिभास किया गया उसका ही तो निश्चय इस तत्त्व व्यवसायमें है, इस कारण अप्रमाणता नहीं आ सकती, क्योंकि अनुमान भी अनधिगत पदार्थका ज्ञान नहीं कर रहा है। जो अप्रमाण मान लेनेपर तो अनुमान भी अनधिगत पदार्थका ज्ञान नहीं कर रहा है। अनुमानमें जो कुछ समझा है उसका किसी न किसी ढङ्गसे ज्ञान पहिले ही हो गया था तो अनुमान अप्रमाण भी अनधिगत पदार्थका ज्ञान भी प्रमाण न रहा तो ये दो संख्या जो निराकरण हो गयीं।

अनुमानकी प्रमाणताकी तरह सविकल्पज्ञानमें भी प्रमाणताकी सिद्धि शङ्काकार कहता है कि अनुमानमें तो यह बात है कि अनधिगत स्वलक्षणका अप्रमाणत्व है अर्थात् निराकार दर्शनके द्वारा जो स्वलक्षण देखा गया उसका जो यह निश्चय किया जा रहा है कि पदार्थ क्षणिक है, निरन्तर है वह अव्यवसाय तो अनधिगत है। जो तत्त्व व्यवसाय हो रहा है जिस ढङ्गमें क्षणिकत्व, निरन्तरत्व, मोदिका भी, निश्चय

किया जा रहा है वह तो निरधिगत है । तो अनधिगत स्वलक्षणव्यवसाय होनेसे अनुमानमे तो अतिशय मानना पड़ेगा, अनुमानकी बातको उसमे कुछ विशिष्ट मानना पड़ेगा अतएव अनुमानकी प्रमाणताका निराकरण न होगा । इस शब्दाके समाधानमें कहते हैं कि इसी कारणसे तो सविकल्प ज्ञानकी प्रमाणताका भी निर्णय नहीं किया जा सकता, क्योंकि इस तत्त्व व्यवसायसे भी अनिर्णीत पदार्थका ही निर्णय किया गया है । इन्द्रिय द्वारा जो कुछ भी परिज्ञान होना है उस समस्त सविकल्प ज्ञानमे जो बात निर्णयरूप हुई है वह तो पहिले अनिर्णीत थी । प्रत्यक्षने स्वलक्षण देखा पर वह प्रतिभास ही तो है, निर्णय तो नहीं है । अब जो निर्णय हुआ है वह एक विशिष्ट चीज है, यह जाना कहा गया था पहिले ? तो तत्त्व व्यवसायमे, सविकल्प ज्ञानमे भी अनिर्णीतका निर्णय पडा हुआ है इस कारण वह भी प्रमाणसिद्ध होगा, उसकी प्रमाणताका भी निराकरण नहीं किया जा सकता । जैसे कि क्षणभङ्ग सिद्ध करने वाला अनुमान माना गया है, क्योंकि यह कहा जा रहा है कि उस अनुमानमे अनधिगत स्वलक्षणका अध्यवसाय है 'सर्वं क्षणिक सत्त्वात्' सब क्षणिक है सत्त्व होनेसे, इस अनुमानमे जो सब पदार्थोंकी क्षणिकताका निर्णय किया गया है यह क्षणिकताका निर्णय तो अनधिगत था, तो अनुमानमे भी अनिश्चितता निश्चय किया गया है । प्रमाण माना गया है अनधिगत पदार्थके अधिगम करनेको । जो नहीं जाना गया उसका परिज्ञान किया जाय सो प्रमाण है । जाने गएका जानना तो धारावाही ज्ञान कहलायेगा । उसकी ही बारबार पुनरावृत्ति की गई हो, वह प्रमाण नहीं माना जाता, इसीलिए किसीकी भी प्रमाणता सिद्ध करनेमे यह सिद्ध करना होता है कि इस ज्ञानने न जानी हुई बातको जाना है । जानी हुई बातको जाननेमें प्रमाणता दर्शन शास्त्रमे नहीं मानी जाती । तो जैसे अनुमान प्रमाणमे क्षणिकवादी यह सिद्ध करते हैं कि अनुमानमें भी अनिश्चितताका निश्चय किया गया है तो ऐसे ही समझिये कि सविकल्प ज्ञान भी प्रमाण है, क्योंकि सविकल्प ज्ञानमें भी अनिश्चितता निश्चय किया है ।

अनुमानवत् प्राथमकल्पित होनेसे सविकल्पक ज्ञानके मुख्य प्रमाणत्व की सिद्धि—कोई शब्द सुना, ध्वनिका दर्शन हुआ तो उसके अनन्तर जो अब सविकल्प ज्ञान बनता है उस सविकल्प ज्ञानमे अनिश्चितता, ही तो निर्णय बना हुआ है, इस कारण सविकल्पज्ञान प्रमाणभूत है । शब्दके सुननेसे जो अधिगम होता है, ज्ञान होता है वह भी तो प्राथमकल्पिक है अर्थात् पहिले पहिले ही उत्पन्न हुआ विकल्प है, इस कारण वह तत्त्व निर्णय ही है । क्षणिकवाद सिद्धान्तमे अनुमान ज्ञानको प्रमाण माननेका एक हेतु यह बताया गया है कि प्रत्यक्षने जो कुछ देखा 'पदार्थका स्वलक्षण उसके बाद जो पदार्थकी क्षणिकता निरक्षता या उसका उस निज सामान्य स्वरूपका जो निश्चय होता है उस निश्चयमें यद्यपि विकल्प पडा है लेकिन वह पहिला विकल्प है । निर्विकल्प दर्शनके बाद जो पहिली बार विकल्प हो वह प्रमाण मान लिया गया

है। अनुमान प्रमाणमे यही बात बता करके प्रमाणता स्वीकार की है। तो तत्त्वनिर्णय भी ता प्रायमकल्पिक हुआ अर्थात् पहिले ही विकल्प हुआ, आदिभूत ज्ञान हुआ। तो जैसे उस आदिभूत विकल्पकी बात कहकर अनुमानमे प्रमाणता और तत्त्व निर्णयकी बात कहकर अनुमानमे प्रमाणता और तत्त्व निर्णयकी बात कहा जाती है तो इसी प्रकार यहाँ जो कुछ भी सविकल्प ज्ञान होता है, इन्द्रिय द्वारा पदार्थोंका परिज्ञान, वह निर्णय भी तत्त्व व्यवस्था होनेसे मुख्य प्रमाण कहलायगा।

तत्त्वनिर्णयिको मुख्य प्रमाण न माननेपर निर्विकल्प प्रत्यक्षमे प्रमाणत्वकी अस्तिद्धि—यदि उस निर्णयिको नहीं मानते उस तत्त्व निर्णयको मुख्यप्रमाण नहीं स्वीकार करते तो निर्विकल्प दर्शन भी प्रमाण न ठहर सकेगा, क्योंकि जहाँ कुछ सम्वाद न पाया जाय, कुछ निश्चय न पाया जाय वह विसम्वाद कहलायेगा। वहाँ ज्ञानकारी कुछ नहीं है। तो निर्विकल्प दर्शनमें विसम्वादकता आनेसे प्रमाणता न रह सकेगी, क्योंकि दर्शनमे जो देखा वह न देखेकी तरह है। देखा तो क्या? न देखा तो क्या? न देखनेमे भी तत्त्वनिश्चय नहीं है। तो जैसे दर्शन नहीं किया जा रहा तो उसे प्रमाण तो नहीं माना, क्योंकि वहाँ तत्त्वका निर्णय नहीं पडा हुआ है, कोई ज्ञानकारी ही नहीं बन रही है। तो जैसे अदर्शन तत्त्वनिश्चय न होनेसे अप्रमाण है, ऐसे ही दर्शन भी तत्त्वनिर्णय न होनेके कारण अप्रमाण है।

तत्त्वनिर्णयके आधारपर प्रामाण्य न माननेपर अनिष्टप्रसङ्ग—शब्दाकार कहता है कि हम निर्णयके आधारसे तत्त्वकी व्यवस्था नहीं बनाते किन्तु परम्परासे दर्शनके आधारपर हम वहाँ तत्त्व निश्चय बनाते हैं, अर्थात् अनुमानको हमने जो प्रमाण माना है सो उसमे जो तत्त्व व्यवस्था बनायी गई है उस निर्णयके आधारपर अनुमानको प्रमाण नहीं बनाया, किन्तु अनुमानने उसको ही सिद्ध किया है जैसा कि दर्शन द्वारा पहिले जाना गया था। प्रत्यक्षज्ञानने जो कुछ समझा था, देखा था उसकी ही परम्पराको अनुमान प्रमाणने जाहिर किया, उस ही का दिग्दर्शन कराया, इस कारण अनुमान प्रमाण है, निर्णयके कारण प्रमाण नहीं है। तो समाधानमें सुनो कि तत्त्वनिर्णयके अभावमे भी अर्थात् तत्त्वनिर्णयके आधार विना अनुमान प्रमाणमे तत्त्वनिश्चयकी बात स्वीकार करली है तो ध्रुव देखिये तत्त्वनिश्चयमे बात यही तो पडी हुई है कि यह उससे भिन्न पदार्थके समारोपका निराकरण करता है, साणिकवादमे अन्य व्यावृत्तिको प्रमाण माना है। जैसे गायका ज्ञान करना है तो गायका सीधा ज्ञान ही बताया किन्तु भगवतके निराकरण किया याने यह पदार्थ भगवत नहीं है, गायको छोड़कर जगतके बाकी समस्त घनन्त पदार्थ ये नहीं हैं। इस रूपमे वस्तुका निश्चय बताया है। तो ध्रुव देखिये। कि सविकल्पज्ञानमे भी यह अन्यव्यावृत्ति बराबर बनी हुई है। नील पदार्थमे यह अनौल नहीं है, नीलको छोड़कर अन्य कुछ नहीं है, इस

प्रकारका विवेक, विभाजन शब्दार्थके परिज्ञानसे ही जाता है और जहाँ अन्यव्यावृत्ति हो उसे प्रमाण स्वीकार किया गया है। तो सविकल्प ज्ञानमें भी अन्यव्यावृत्ति पड़ी हुई है। भले ही एकदम किसी शब्दसे उसके वाच्य अर्थका बोध कर लिया। चौकी कहा तो एकदम इन चार कोनो वाली चौकीका ज्ञान कर लिया, पर यह ज्ञान इस निर्णयके साथ बना हुआ है कि यह चौकी है, अन्य कुछ नहीं है। तो अन्य कुछ चीज नहीं है ऐसा निर्णय होनेके कारण यहाँ अन्यव्यवच्छेदकी बात अपने आप पड़ी हुई है, इस कारण यह सविकल्प ज्ञान भी प्रमाण ही कहलायेगा। यहाँ प्रसंग यह चल रहा है कि तत्त्वज्ञान प्रमाण ही होता है। अब तत्त्वज्ञान जैसे निविकल्प दर्शनमें माना है और निविकल्प दर्शनके विषयभूत स्वलक्षणका प्रतिपादन करने वाले, निश्चय करने वाले अनुमानको भी प्रमाण माना है तो अनुमान और उस निराकार दर्शनसे भिन्न है, यह इन्द्रियजन्य ज्ञान, इन्द्रियजन्य ज्ञानमें जो निश्चय बना हुआ है वह भी यथार्थ है। इस कारण यह सविकल्प ज्ञान इन्द्रियजन्य ज्ञान भी प्रमाणभूत है, और उसका यह इन्द्रिय जन्य ज्ञान प्रमाण हो गया तो अब प्रमाणकी दो सख्या बताना कि प्रत्यक्ष और अनुमान'ये ही दो प्रमाण हैं, इस प्रकारकी सख्याका नियम करना स्रष्टित हो जाता है। तो इस प्रकार तत्त्वज्ञानको प्रमाण मानना चाहिए और प्रत्यक्ष अनुमानके अलावा जो यह व्यावहारिक सविकल्प ज्ञान है उसे भी प्रमाण स्वीकार करना चाहिये।

स्मृतिज्ञानकी तत्त्वज्ञानरूपताके कारण प्रमाणता—शङ्काकार कहता है कि निश्चित अर्थकी स्मृतिमें भी इस तरह प्रमाणता आ जायगी अर्थात् यदि अन्यके व्यवच्छेद करनेपर प्रमाणता मान ली जाती है, अथवा विश्वादकपना न होनेसे अथवा तत्त्वनिर्णय होनेसे यदि प्रमाणता स्वीकारकी जाती है तब तो जहाँ केवल पदार्थका स्मरण हो रहा है उस स्मरणज्ञानको भी प्रमाण मानना पड़ेगा। इसके समाधानमें कहते हैं कि इस सम्बन्धमें यह विचार करें कि जो स्मृति हुई उस स्मृतिसे कोई प्रमिति विशेष हुई अथवा नहीं? यदि प्रमिति विशेष नहीं हुई अर्थात् कोई विशेष जानकारी नहीं हुई तो कभी भी किसी तरह किसी भी जगह अग्निका अनुमानसे ज्ञान किया तो वहाँ पर भी तो पहिले निर्णय अर्थका स्मरण किया गया ना, तब अनुमान भी जाने हुए पदार्थका ही जानने वाला होनेसे प्रमाण न रहेगा, क्योंकि उस अनुमानमें भी कोई विशेष प्रमिति नहीं उत्पन्न हुई, किन्तु जो पहिले समझा लिया था वही अब जाना जा रहा है, जैसे कि स्मृतिके लिए कहते हो कि पहिले निश्चित अर्थ किया था तो पहिले जाने गए पदार्थका ही तो स्मरण बना हुआ है, तो उस स्मरणके बलपर उसे प्रमाण न माना जायगा क्योंकि अनविगत अर्थको स्मरणने नहीं जाना। स्मरण होता है तो किसी पहिले अनुभव किए गए पदार्थका ही तो होता है तो पहिले अनुभव किए गए पदार्थ जाने ही तो गए थे तो पहिले जाने गए पदार्थको ही स्मरणने जाना इस कारण वह प्रमाण नहीं है, तो अनुमानमें भी हुआ क्या करता है? पहिले किसी पदार्थका

ज्ञान कर लिया था रसोईघर आदिकमे, अग्नि और धूम दोनोको जान लिया गया था, अब पहिले जाने हुए सम्बन्धका ही तो अनुमानमे स्मरण बनता है तो पहिले जाने गए पदार्थका स्मरण होनेसे फिर अनुमान ज्ञान भी प्रमाण न होगा। तो स्मरण ज्ञानमे कुछ जानकारी विशेष हुई मानते हो या नहीं, ऐसे दो विकल्पोमेसे यदि पहिली बात स्वीकार कर रहे हो कि कोई जानकारी विशेष नहीं होती, किन्तु जैसा जाना था उसका ही स्मरण हो रहा, तो यही बात अनुमानज्ञानमे भी है। जिस साध्य साधनके सम्बन्धको पहिले जान रखा था उस ही चीजको अनुमानसे यहाँ जाना जा रहा है तब तो अनुमान भी प्रमाण न रहेगा। यदि कहो कि स्मरण ज्ञानमे कोई जानकारी विशेष बनती है तब तो ठीक है, तब तो प्रमाण मान लेना ही चाहिए कि स्मरण ज्ञान प्रमाण है, क्योंकि उसमे प्रमिति विशेष होती है।

समारोप होनेपर निश्चित अर्थके ज्ञानमे भी प्रमाणताका अवकाश— और भी देखिये। जिसका निर्णय हो गया है उसके भी ज्ञानका-प्रामाण्य मान लेनेपर भी कोई अतिप्रसङ्ग नहीं, इसका कारण यह है कि पहिले जान भी लिया हो लेकिन बीचमे अनिश्चित हो गया हो तो उस अनिश्चित पदार्थका निश्चय किया जानेसे वह प्रमाण हो जाता है। जैसे कि अनुमान ज्ञानमे जिस साधनको जाना अथवा जिस साध्यको जाना उन साध्य-साधनोका पहिले तो निश्चय कर ही लिया गया था। तो प्रत्यक्षसे जानी हुई जैसे अग्निमे जब ज्वालादि विशेष उठती है तब उस अग्निका अनुमान किया जाता अथवा उसकी स्मृति होती। तो अनुमान ज्ञानमे जब कुछ जान गया है तो उसकी अनिश्चिति हो गई थी उसको ही तो जाना गया अथवा प्रकृत निर्णयमे वह कुछ नया ही जान रहा है इस कारण वह प्रमाण है, अगर कुछ नया जानन न बने तो अप्रामाण्य हो सकता है। जब स्मरण ज्ञानमे, अनुमान ज्ञानमे कोई जानकारी विशेष होरही है इस कारणसे स्मृतिमे अप्रामाण्यकी कल्पना नहीं होसकती।

स्मृतिको अप्रमाण माननेपर अनुमानके उत्थानकी असम्भवता— यदि जानकारी विशेष होनेपर भी स्मृतिज्ञानको अप्रमाण कर दिया जाय तो अनुमान भी उठ नहीं सकता, क्योंकि अनुमान ज्ञान तब बनता है जब कि सम्बन्धका स्मरण हुआ हो और सम्बन्धके स्मरणको अप्रमाण माना गया है। सम्बन्धके स्मरणका नाम है स्मृतिज्ञान। स्मृतिज्ञानको अप्रमाण माना जा रहा है, तब किस तरह सम्बन्धके ज्ञानसे होने वाले अनुमान ज्ञानको प्रमाण कहा जा सकता है? यदि उस स्मृतिज्ञानका भी जो कि अनुमान ज्ञान करनेके लिए सम्बन्धका स्मरण किया गया है उस स्मृति ज्ञानको भी अनुमान होनेके कारण प्रमाण मानोगे अथवा उस सम्बन्ध स्मरणका अनुमान ज्ञान द्वारा प्रमाण मानोगे तो उस दूसरे अनुमान ज्ञानमे भी सम्बन्धका स्मरण तो करना ही पड़ेगा। तो जब उसमे सम्बन्धका स्मरण करना होगा तो वहाँ भी यह

आपत्ति आयगी कि वह किस तरह प्रमाण है ? यदि अन्य अनुमानसे प्रमाण बनता है तो उस अनुमानमे भी सम्बन्ध तो जानना ही होगा । उस सम्बन्धका अन्य अनुमानसे प्रमाण मानोगे तो वो अनवस्था दोष हो जायगा क्योंकि परापर सम्बन्धकी जो स्मृतियाँ हैं उनमे अनुमानरूपकी कल्पना करते जायेंगे और उनका कहीं भी अवस्थान नहीं हो सकता । सम्बन्ध स्मरणके बिना अनुमान उठा नहीं करता है । तो स्मृति ज्ञानको यदि प्रमाण न माना जायेंगा तो अनुमान ज्ञान भी प्रमाण नहीं कहला सकता । अनुमान ज्ञानकी प्रमाणता ही है जब कि स्मृति ज्ञानको प्रमाण मान लिया जायगा । बहुत दूर जाकर भी आखिर सम्बन्ध स्मृतिको प्रमाण मानना ही पड़ेगा, और स्मृतिका उपयोग विशेष भी होता है इसलिए स्मृतिज्ञानमे प्रमाणपना बिल्कुल युक्तिसंगत है, क्योंकि उसमे विसम्वाद नहीं है । जिस जिस ज्ञानमे विसम्वाद नहीं होता, सशय विपर्यय, अनध्यवसाय नहीं होता वे सब ज्ञान प्रमाणभूत हुआ करते हैं । तो स्मृति जब प्रमाण हो गया तब यह सख्याका नियम बनाना ठीक न रहा कि प्रत्यक्ष और अनुमान केवल ये दो ही प्रमाण हुआ करते हैं ।

स्मृतिज्ञानका प्रमाणत्व सिद्ध होनेसे एकान्तमतमें अभिमत प्रमाण सख्याका निराकरण—जब स्मृतिज्ञानको प्रमाण मानना ही पड़ा, और व्यवहारमें भी यह बात अच्छी प्रकार जानी जाती है कि स्मृतिज्ञान प्रमाण होता ही है तब अन्य अन्य दार्शनिकोंने जो अन्य अन्य प्रकारसे ३ प्रमाण, ४ प्रमाण, ५ प्रमाण माने हैं, उनकी ऐसी सख्याका नियम बनाना भी खण्डित हो जाता है, क्योंकि भले ही ३-४-५-६ प्रमाण माने हैं, किन्तु उन सबमें स्मृतिज्ञानको नहीं माना गया है, स्मृतिका अन्तर्भाव उनके तीसरे, चौथे, ५ वें छठवें प्रमाणमे नहीं होता । आगम, उपमान, अर्थापत्ति और अभाव ये प्रमाण उन्होंने ज्यावह माने हैं कोई मानता है प्रत्यक्ष अनुमान और आगम ये तीन ही प्रमाण हैं, किन्हींने माना कि प्रत्यक्ष अनुमान, आगम, उपमान ये चार प्रमाण हैं, किन्हींने माना कि प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, उपमान और अर्थापत्ति ये ५ प्रमाण हैं किन्हींने इन्हींमे अभाव बढ़ाकर ६ प्रमाण माने हैं । लेकिन स्मृतिज्ञानका न आगममे अन्तर्भाव है, न उपमानमे, न अर्थापत्तिमें और न अभावमें अन्तर्भाव है । इस कारणसे ३-४-५-६ की सख्या भी सही नहीं होती । यह सख्या भी निराकृत हो जाती है ।

स्मृतिकी आगमादिकमे अन्तर्भावकी अभाव्यता—सम्बन्ध स्मृतिका यदि आगममें अन्तर्भाव माना जाय तो जैसे सम्बन्ध स्मृतिको अनुमानमे अन्तर्भूत करनेकी स्थितिमे अनवस्था दोष आया था उसी प्रकार आगममें इस सम्बन्ध स्मृतिको अन्तर्भूत करनेपर अनवस्था दोष आयगा । क्योंकि जिस सम्बन्ध स्मृतिको आगम माना है, अथवा सम्बन्ध स्मृतिका आगमके द्वारा ज्ञान किया है तो आगममे शब्द रचनामें होती

है, शब्दरचनाओंकी स्मृति बिना आगमका भी स्वरूप नहीं बनता और सम्बन्धस्मृति का आगमसे ज्ञान माना जा रहा है, तो जिस आगमसे सम्बन्ध स्मृतिका ज्ञान किया जा रहा है उन सागमोमे जो शब्दसम्बन्ध है उसका ज्ञान करनेके लिए अन्य आगम मानना पड़ेगा । यदि कहा जाय कि उस ही आगमसे सम्बन्ध स्मृति होती है और सम्बन्ध स्मृतिसे उस आगमका उदय होता है तो इतरेतराश्रय दोष होगा । आगम आदिक प्रमाण स्वयं अपना स्वरूप नहीं रख सकते, क्योंकि शब्दादिकका स्मरण किए बिना आगमकी उपपत्ति नहीं होती है । अतएव सम्बन्ध स्मृतिको आगम आदिक प्रमाणोसे भिन्न प्रमाण मानना चाहिए और वह है स्मरण नामका ज्ञान । तो स्मरण ज्ञान माने बिना सीगत द्वारा अभिमत दो प्रमाण नहीं बन सकते । नैयायिक द्वारा माने गए ४ प्रमाण नहीं बन सकते, प्रभाकर द्वारा माने गए ५ प्रमाण और मीनासक द्वारा माने गए ६ प्रमाण नहीं बन सकते । स्मृतिके बिना अन्य प्रमाणका अभ्युदय नहीं हो सकता । यदि यह कहा जाय कि शब्दादि स्मृति तो आगम आदिकको उठाने वाली सामग्री है । तो आगम आदिक प्रमाणको स्थापित करने वाली सामग्री होनेसे शब्दादिकका स्मरण बन जायगा और उस शब्दस्मरणसे आगम आदिकमे प्रमाणाता मान ली जायगी । तो समाधानमे कहते हैं कि इसी प्रकार शब्द आदिक प्रत्यक्षको भी उसकी सामग्री होनेसे आगम प्रमाण मान लिया जाय फिर प्रत्यक्ष ही स्वयं आगम बन बैठेगा । यदि अपनी-अपनी सामग्रीसे अपनी-अपनी प्रमाणाता मानी जा रही है तो शब्दादिक आगममे प्रत्यक्ष ही तो है । आगममे जो शब्द लिखे है उनका ही प्रत्यक्ष है तो उसका भी उसकी सामग्रीसे ज्ञान बन जायगा, तो आगम भी अन्य चीज न कहलायेगी । जो शब्द पद आदिकका प्रत्यक्ष होता है वही आगम कह लायेगा और इस प्रकार स्मृतिकी तरह प्रत्यक्ष नामका अन्य प्रमाण न होगा ।

प्रत्यक्ष और अनुमानकी तरह स्मरण ज्ञानके प्रमाणत्वकी स्थापना—
यदि प्रत्यक्षको प्रमाण मानने हो तो स्मृतिको भी प्रमाण मानना पड़ेगा, क्योंकि दर्शन के अनन्तर होने वाले विकल्पकी तरह निर्णय तत्त्वमे कथञ्चित् अध्यवसाय मानना ही होगा अनुमानकी तरह अर्थात् निर्विकल्प दर्शनमे वस्तुके क्षणिकत्वका निरन्तरत्वका अध्यवसाय प्रतिभास हुआ । उस प्रतिभासमे कुछ निश्चय नहीं है । अब निश्चय करने वाला जो विकल्प होगा उस विकल्पको भी प्रमाण मानना होगा । यद्यपि प्रत्यक्षसे जो विषय जाना है उस हीको सविकल्प ज्ञानने पुष्ट किया है लेकिन निर्णीत किया गया पदार्थ भी तो किसी दृष्टिसे अनिर्णीत रहता है और उस अनिर्णीत अशक्य कोई ज्ञान कराये तो वह प्रमाण माना जायगा । जैसे व्योम्निसे जानी हुई चीजको ही तो अनुमान जानता है । पर्वतमे अग्निको सिद्ध किया जाय धूम देखकर तो उस ही अग्निको तो सिद्ध किया है जिस अग्निको पहिले व्याप्तिसे जान लिया गया है । जहाँ धूम होता है, वहाँ अग्नि होती है, अग्निके होनेपर ही धूम होता है, ऐसा व्याप्तिकाजसे ज्ञान है

वही तो अनुमानज्ञान कर सकेगा। तो अनुमानज्ञानमें भी एकदम नई बात तो उसमें नहीं जानी। जिसको व्याप्तिसे पहिले समझ रखा था उसका ही तो ज्ञान किया गया। तो यद्यपि पहिले निर्णित पदार्थमें ही अनुमानज्ञान हुआ लेकिन वहाँपर भी अन्य तरह से तो कोई विशेष पुष्टि है, इस कारणसे वह प्रमाण माना गया है। इसी प्रकार स्मृतिज्ञानमें भी यद्यपि पहिले अनुभव किये गए पदार्थका ही ज्ञान हो रहा है, लेकिन स्मृतिज्ञानमें कुछ अन्य दङ्गसे और कुछ विशेष निर्णय है, इस कारण वह प्रमाण होगा जो स्मृतिज्ञान भी प्रमाण है।

स्मृतिज्ञानकी तरह प्रत्यभिज्ञानकी प्रमाणताका स्थापन—स्मृतिज्ञान की तरह प्रत्यभिज्ञान भी प्रमाण है। जैसे कि स्मृतिज्ञान अविस्मवादी ज्ञान होनेसे प्रमाण है जो ही प्रत्यभिज्ञान भी अविस्मवादी होनेसे प्रमाण है। प्रत्यभिज्ञानकी जानकारीमें भी कुछ विशेष जानकारी बना करती है प्रत्यक्ष आदिककी तरह। जैसे कि प्रत्यक्ष प्रमाणमें कोई व्यवसाय विशेष है, कोई निश्चय है, प्रतिभास विशेष है इस कारण प्रत्यक्ष प्रमाण है। ऐसे ही प्रत्यभिज्ञानमें भी कोई व्यवसाय विशेष है इस कारण वह प्रमाण है। प्रमाणपनेकी व्यवस्था व्यवसायकी विशेषताके आधीन होती है। और जो विस्मवाद रहित ज्ञान है जिसमें जानकारी विशेष है अथवा जानकारीकी दृढता है, जहाँ सशय, विपर्यय अनव्यवहायका निराकरण है ऐसा जो सम्वादी ज्ञान है वह स्वार्थ व्यवसायात्मक होता ही है अर्थात् अपने स्वरूपका तथा जो कि ज्ञानमें विषय हुआ है उसका निश्चय करने वाला होता ही है। यदि अविस्मवादी ज्ञान अपने विषय-भूत अर्थका निश्चयक न हो तो वहाँ विस्मवाद होना चाहिए। तो जहाँ विस्मवाद है वहाँ स्वार्थका निश्चय नहीं है, जैसे सशय, विपर्यय, अनव्यवसाय ज्ञानोंमें अर्थव्यवसायकपना नहीं है इसलिए उन्हें विस्मवादी ज्ञान माना गया है, किन्तु यह प्रत्यभिज्ञान तो अव्यवसायी नहीं है, निश्चय करने वाला न हो ऐसा नहीं है, क्योंकि जब यह जाना कि यह वह ही है, यह उसके सदृश ही है तो यहाँ एकत्व और सादृश्य जो विषयभूत हुए वे वास्तविक ज्ञानके विषयभूत अर्थ हैं और, उनका निश्चय किया गया है

प्रत्यभिज्ञानकी अपूर्वार्थविषयिता व सवादकताका परिचय—प्रत्यभिज्ञानके अनेक भेद होते हैं जिनमें किसी भी प्रत्यभिज्ञानको उदाहरणमें लिया जाय, जैसे एकत्व प्रत्यभिज्ञानको उदाहरणमें लिया तो उसका रूप है 'तदेव इद' यह वह ही है, तो इसमें जाना क्या गया? न 'यह' जाना गया, न 'वह' जाना गया, किन्तु वर्तमान और भूतकालमें समझा गया जो पदार्थ है उसकी एकताका ज्ञान किया है। 'यह' इतना तो प्रत्यक्षका विषय है, 'वह' इतना स्मरणका विषय है। तो उनका ज्ञान करने वाले प्रत्यक्ष और स्मरण ज्ञान अलग हैं, लेकिन "यह वही है" इसमें न तो 'यह' विषय आया और न अतीत कालका 'वह' विषय आया, किन्तु उतने कालमें उसमें जो एकता

रही, यह एकता विषयमे आयी है, इसी प्रकार सादृश्य प्रत्यभिज्ञानमे यह ज्ञान होता है कि "यह इसके सदृश है" इसमे भी न 'यह' विषय आया न 'वह' विषय आया, किंतु वर्तमानमे रहने वाले पदार्थकी और स्मरण किए गए पदार्थकी सदृशता विषयभूत हुई है। तो प्रत्यभिज्ञानने अपने विषयका निश्चय किया है और अपने विषयमे कोई शङ्का आये उसका या अन्य किसी भी विषयका निराकरण पडा हुआ है। यदि एकत्व और सादृश्य प्रत्यभिज्ञानमे बाधा आती हो तो वह अप्रमाण हो जायगा। प्रत्यभिज्ञानाभास भी हुआ करता है। जो प्रत्यभिज्ञान सही ढंगमे वस्तुको विषय न कर सके, किन्तु प्रत्यभिज्ञान जैसा आकार बनाया हो तो वह प्रत्यभिज्ञानाभास है। वह बाधित होता है। जैसे सशय विषयंय ज्ञानमे जो कुछ बोध होता है वह बाधित हो जाता है। और, जानने वाले समझते हैं कि यह वह न था जैसा कि हम समझ रहे थे, ऐसे ही जो झूठा प्रत्यभिज्ञान होता है वह भी बाध्यमान ही हो होता है, जो प्रत्यभिज्ञान है वह अपने अर्थको विषय करता है। सम्वादी ज्ञान है अतः वह प्रमाण है।

प्रत्यभिज्ञानका अन्य प्रमाणोमे अन्तर्भाव—प्रत्यभिज्ञानके विषयको प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं ग्रहण कर सकता जिससे कि यह कहा जा सके कि वह तो प्रत्यक्ष प्रमाण है या प्रत्यक्षमे ही उसका अन्तर्भाव है। प्रत्यभिज्ञानके विषयमे प्रत्यक्षकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती, जैसे—यह वही है इसमे एकता जानी गई है, उस एकताका परिज्ञान प्रत्यक्ष नहीं करा पाता। प्रत्यक्षने तो मौजूद वस्तुको बतलाया। तो प्रत्यक्षमे तो प्रत्यभिज्ञान के विषयमे प्रवृत्ति नहीं है। फिर वह बाधा ही क्या दे सकता है? अनुमान ज्ञान भी प्रत्यभिज्ञानके विषयसे विपरीत वस्तुका विषय करता है अर्थात् अनुमान ज्ञान प्रत्यक्षसे जाने हुए विषयके समर्थनके लिए ही उत्पन्न होता है, ऐसा क्षणिकवादियोंका सिद्धान्त है। तो प्रत्यक्षका विषय है सर्वथा क्षणिक, विसदृश निरक्ष, उसका ज्ञान कराया अनुमानने, लेकिन प्रत्यभिज्ञान तो एकत्वका विषय कर रहा, नित्यत्वको जान रहा, सदृशताको समझ रहा, तो अनुमान ज्ञान भी प्रत्यभिज्ञानके विषयको नहीं जान सकता अतएव अनुमान प्रत्यभिज्ञानके विषयका बाधक न बनेगा, इस कारण मानना चाहिए कि प्रत्यभिज्ञान तत्त्वज्ञान होनेमे प्रमाण है प्रत्यक्षकी तरह।

तत्त्वज्ञान प्रमाण' इस कथनकी उभयुक्तता—उक्त प्रकार जो कारिकामे सिद्धान्त बताया—'तत्त्वज्ञान प्रमाण' जो तत्त्वज्ञान है उसे प्रमाण कहते हैं वह प्रमाण सिद्ध कथन है। प्रमाणका लक्षण कुछ आचार्योंने यह भी किया है कि जो स्व और परका निश्चय कराने वाला ज्ञान है सो प्रमाण है। इस लक्षणसे प्रकृत लक्षणमे विरोध नहीं आता, क्योंकि जितने भी वास्तविक तत्त्वज्ञान हैं वे सब स्व और परका निश्चय कराते हुए ही उत्पन्न होते हैं। तो यह अवधारण बताया जा रहा है कि तत्त्वज्ञान प्रमाण ही है, इस अवधारणके बलपर प्रमाणके विषयका विवरण होता है और सख्या

मे विवादका निराकरण होता है। जो जो भी तत्त्वज्ञान हो और अन्य प्रमाणके विषय से निराला विषय रखते हो वे सब प्रमाणरूप मानना चाहिए। इस आधारपर उमान अर्थात्पत्ति ये अलगसे प्रमाण मित्र नहीं होते और स्मृतिज्ञान जिनमें किसी भी दार्शनिकोंने छोड़ दिया है उसका किसी भी प्रमाणमें अन्वर्भाव नहीं होता। तो तत्त्वज्ञान प्रमाण है अर्थात् जहाँ कुछ विशेष जानकारी होनी है वह सब प्रमाण है। इस आधार पर प्रमाणकी संख्या व्यवस्थित की जाती है। जो प्रमाण मुख्यरूपमें दो भेदोंमें विभक्त है—प्रत्यक्ष और परोक्ष। दर्शनशास्त्रके अनुसार प्रत्यक्षज्ञान दो प्रकारका है—लौकिक और पारमार्थिक। साव्यवहारिक प्रत्यक्ष अर्थात् लौकिक प्रत्यक्ष तो इंद्रियजन्य ज्ञानको कहते हैं, क्योंकि प्रत्यक्षकी भाँति साव्यवहारिक प्रत्यक्षमें एकदेश विशद बोध होता है किन्तु वास्तवमें यह परोक्षज्ञान ही है, क्योंकि इंद्रियज्ञानसे जो कुछ प्रत्यक्षमें आ रहा है वह पदार्थ सम्पूर्ण प्रत्यक्षमें नहीं आ पाता। उमका कोई हिस्सा, उसका कोई धर्म ही प्रत्यक्षमें आ रहा है। दूसरी बात यह है कि प्रत्यक्षज्ञान इंद्रियाधीन नहीं होता, किन्तु साव्यवहारिक प्रत्यक्ष इंद्रियाधीन ज्ञान है, इस कारण साव्यवहारिक प्रत्यक्ष वस्तुतः परोक्ष है लेकिन परमार्थ प्रत्यक्षकी भाँति उसकी विगड़नाकी जातिकी तरह इस इंद्रियजन्य ज्ञानमें भी कुछ विशदता आती है, इस कारण इसे प्रत्यक्ष कहा गया है, शेष ज्ञान सब परोक्षज्ञान है। स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान ये सब परोक्ष ज्ञान कहलाते हैं।

तर्कज्ञानकी प्रमाणता व तर्कज्ञानका प्रत्यक्षमें अन्वर्भाव—तत्त्वज्ञान प्रमाण ही है, इस कथनसे यह सिद्ध होता है कि जितने भी तत्त्वज्ञान हो, स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय करने वाले ज्ञान हो वे सब प्रमाणभूत होते ही हैं। अब तक प्रत्यक्ष, अनुमान, स्मृति, प्रत्यभिज्ञान इन चार प्रमाणोंकी सिद्धि की गई है। अब तर्क ज्ञानके सम्बन्धमें कह रहे हैं कि साध्य साधन सम्बन्धका ज्ञान भी प्रमाणभूत है क्योंकि तर्कज्ञानमें भी अनिश्चित अर्थका निश्चय होता है अनुमानकी तरह। जैसे अनुमान प्रमाणमें निश्चित साधनके द्वारा अनिश्चित साध्यका ज्ञान किया गया है। लिङ्ग और लिङ्गीके सम्बन्धके ज्ञानमें अर्थात् साधन और साध्यका परस्परमें अविनाभाव सम्बन्ध है, इस प्रकारका ज्ञान न तो प्रत्यक्ष कर सकता है और न अनुमान कर सकता है। प्रत्यक्ष ज्ञान अविनाभाव सम्बन्धको जाननेमें असमर्थ है, क्योंकि प्रत्यक्षज्ञान अर्थात् निराकार दर्शन तो सन्निकित अर्थात्कारका अनुकरण करता है अर्थात् जो सामने पदार्थ उपस्थित हो उसके आकारका मात्र प्रतिभास करता है। सम्बन्धज्ञान साध्य और साधनका अन्वय और व्यतिरेककी पद्धतिसे व्याप्तिका ज्ञान करता है। जैसे सत्त्व और तणिकत्व इनका समस्तरूपसे व्याप्तिका ज्ञान होना तर्क ज्ञान है अर्थात् जो कुछ साध्य वह सब क्षणिक है, ऐसा क्षणिकबादियोंके सिद्धान्तमें माना है। तो व्याप्ति ज्ञानको जाने बिना अनुमानमें वे क्षणिकपनेकी सिद्धि नहीं कर सकते। तो सत्त्व और क्षणिक

त्वमे समन्त एतसे जो व्याप्तिका ज्ञान एताना है उम ज्ञानमे प्रत्यक्ष समर्थ नहीं है या लौकिक अनुमान ली जए—धूम देख कर धूमका कारणभूत अग्निका ज्ञान किया जाता है तो यहाँ धूम और धूमके कारण के जो सब प्रकारसे व्याप्तिका ज्ञान सन्निहित पदार्थ नहीं उने प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं कर सकता, क्योंकि वह व्याप्तिका अनुकरण करता है सौगत-सिद्धा- है। प्रत्यक्ष ज्ञान केवल सन्निहित पदार्थके आकारका ग्रहण करता है।

तर्कज्ञानका प्रत्यक्षमे अनन्तर्भव न ही सकनेका कारण—प्रत्यक्ष होते है चार प्रकारके—इन्द्रियज प्रत्यक्ष मानसिक प्रत्यक्ष और देशसम्बेदन प्रत्यक्ष, चीथा प्रत्यक्ष होता है योगिप्रत्यक्ष। तो तीन प्रकारके होने वाले अयोगियोंके प्रत्यक्षसे और चतुर्थ प्रकारके निरालम्ब योगिप्रत्यक्षसे व्याप्तिका ज्ञान नहीं बन सकता, क्योंकि इन सब प्रत्यक्षोंमे परीक्षा करने ही क्षमता नहीं है। योगिप्रत्यक्ष तो स्पष्ट निर्विकल है, वह व्याप्तिको क्या ग्रहण करेगा। और, इन्द्रियज व मानसिक प्रत्यक्ष अवसायको ही ग्रहण करता है। ऐसे पदार्थके विकलाको ग्रहण करता है जो निराकार सम्बेदनके प्रतिभासित हुए पदार्थके सम्बन्धमे हो अथवा इन प्रत्यक्षोंमे व्याप्तिकी परीक्षाकी क्षमता विषयका ही परिज्ञान किया जाता हो। स्वसम्बेदन प्रत्यक्ष एक निर्विकल पदार्थसे स्वका ही सम्बेदन करता है। यो इन समस्त प्रत्यक्षोंमे व्याप्तिकी परीक्षाकी क्षमता नहीं है। इस कारण प्रत्यक्षज्ञान व्याप्तिज्ञानको नहीं जान सकता है। अतएव तर्क नामका ज्ञान इम प्रमाणसे भिन्न ही प्रमाण है।

तर्कज्ञानका अनुमानमे अनन्तर्भव—अनुमान प्रमाण भी साध्य साधन्वी व्याप्तिका ज्ञान नहीं कर सकता है। यदि साध्य-साधनकी व्याप्तिका ज्ञान अनुमान प्रमाणमे माना जायगा तो जिन अनुमानसे व्याप्तिका ज्ञान कराया गया है वह अनुमान मान भी तो व्याप्तिज्ञानपूर्वक ही तो होता। तो अनुमानज्ञानमे जो व्याप्तिका ज्ञान हुए विना अनुमान प्रमाणका उदय नहीं होता। तो अनुमानज्ञानमे जो व्याप्तिका ज्ञान करना पड रहा है उसका ज्ञान यदि अन्य अनुमान ज्ञानसे हो तो तब तो अनुमानसे जान दोष आता है। यदि अनुमान ज्ञानमे जो व्याप्तिका ज्ञान है वह उसी ही अनुमानसे जान लिया जाय तो इसमे इतरतराश्रय दोष होता है। जब व्याप्तिका ज्ञान हो तब अनुमान प्रमाणका ज्ञान हो, जब अनुमानकी उत्पत्ति हो तब व्याप्तिका ज्ञान हो। तब अनुमान प्रमाणसे भी व्याप्तिका ज्ञान नहीं समझा जाता और स्पष्ट वान तो यह है कि निर्णयपक्षमे निर्णयित साधनके द्वारा अनिर्णयित साध्यका ज्ञान अनुमान प्रमाणमे किया जाता है। अनुमान प्रमाणका विषय और साधनका अविनाभाव समझता नहीं है, किन्तु वन निरखकर प्रकृतपक्षमे मात्र साध्यका ज्ञान करता है। अब अनुमान प्रमाणके साध्यका ज्ञान किया जाय इसमे सहयोगी तर्क ज्ञान है। जब पहिले साध्य साधन

के अविनाभावका परिज्ञान हो ले तब उस व्याप्तिज्ञानके पदचात् साधन निरखकर साध्य का ज्ञान किया जाता है। तो व्याप्ति ज्ञानका विषय अनुमान प्रमाणके विषयसे भिन्न है इस कारण अनुमान ज्ञान भी व्याप्तिके ज्ञानसे समर्थ नहीं है। अनुमान ज्ञानसे व्याप्तिकाज्ञान माननेपर अनवस्था दोष आता है तो प्रत्येक अनुमानके व्याप्तिज्ञानको समझनेके लिए अन्य अन्य अनुमान चढते जो बहुत दूर तक भी चलते जायें ता भी साधक अनुमानकी समाप्ति न आयगी, तब व्याप्ति ज्ञान ही न सकेगा। बहुत दूर जाकर भी आखिर मानना यही पड़ेगा कि प्रत्यक्ष और अनुमानसे भिन्न कोई माध्य साधनके सम्बन्धकी व्यवस्था बनाने वाला भिन्न ज्ञान है, और वह भिन्न ज्ञान तर्क नाम का प्रमाण है।

युक्तियोंसे तर्कज्ञानके प्रमाणत्वकी सिद्धि—अनुमान प्रमाणसे भी तर्ककी प्रमाणता सिद्ध की जा सकती है इस सम्बन्धमें अनुमान प्रयोग है कि तर्क नामक ज्ञान प्रमाण है अविस्मवादी होनेसे। जो जो ज्ञान विस्मवादीरहित होते हैं वे सब प्रमाण होते हैं। साध्य और साधनका अन्वय और व्यतिरेक व्याप्ति द्वारा जो सम्बन्धका ज्ञान कराया जा रहा है उस ज्ञानमें किसी भी प्रकारका विरोध नहीं है, अतएव तर्क नाम का ज्ञान प्रमाणभूत है। तीसरा हेतु यह है कि तर्क नामका ज्ञान कयो प्रमाण है, कयो कि वह समारोपका निराकरण करता है, समारोपका अर्थ है सहाय, विपर्यय और अनध्यवसाय विरुद्ध अनेक कोटियोंका स्पर्श करने वाला ज्ञान सहायज्ञान कहलाता है। सहायज्ञान प्रमाणभूत नहीं है कयोकि वह समारोप स्वरूप है। पदार्थ तो हो कुछ, विकल्प किया जा रहा हो कुछ तो उसे विपर्ययज्ञान कहते हैं। जैसे पडी तो हो सीप और जान ली गई चाँदी तो यह विपर्ययज्ञान हुआ। विपर्ययज्ञान भी प्रमाणरूप नहीं है, कयोकि वह समारोप स्वरूप है। किसी पदार्थका सामान्यतया प्रतिभास हुआ, किन्तु उसके आगे और कुछ निश्चय न किया जा सके इसको अनध्यवसाय कहते हैं, अनध्यवसाय ज्ञान भी अप्रमाण माना गया है कयोकि वह समारोप स्वरूप है। तर्क नामके ज्ञानमें समारोप नहीं है, वहाँ स्पष्ट परिज्ञान किया गया है इस कारण तर्क नामका ज्ञान प्रमाणभूत है। जैसे कि अनुमान ज्ञान अविस्मवादी होनेसे और समारोपका निराकरण करने वाला होनेसे प्रमाणभूत माना गया है।

तर्कज्ञानकी स्वतन्त्रता और स्वतः प्रमाणता—यहाँ जङ्घाकार कहता है कि तर्क ज्ञान तो सम्बन्धज्ञानसे उत्पन्न होता है अर्थात् तर्क ज्ञान अन्य तर्क ज्ञानसे उत्पन्न होगा इस कारण इसमें अनवस्था दोष आयगा। फिर उस दूसरे तर्क ज्ञानको उत्पन्न करनेके लिए तीसरा तर्क ज्ञान होगा। यो अन्य अन्य तर्कके ज्ञानके लिए अन्य अन्य तर्क मानने पड़ेगे, फिर किसी भी जगह तर्ककी समाप्ति न होगी। यो अनवस्था दोष आनेसे तर्क ज्ञानकी सिद्धि ही न हो सकेगी। समाधानमें कहते हैं कि तर्क ज्ञान

अन्य तर्क ज्ञानसे उत्पन्न नहीं होता, जिससे कि अनवस्था दोष आये और अन्य अन्य तर्क ज्ञानोका अनुसरण करना पड़े। तर्क ज्ञान तो साक्षात् सीधा ही उपलब्धि और अनुपलब्धि स्वरूप ज्ञानसे ही उत्पन्न होता है प्रत्यक्षकी तरह। जैसे कि प्रत्यक्ष ज्ञान पदार्थ पाया उससे ही प्रत्यक्ष ज्ञान होने लगता था पदार्थ न पाया तो उससे प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाता है। किसी वस्तुका सद्भाव जानना और अभाव जानना ये दोनों ही प्रत्यक्ष ज्ञान माने गए हैं। जैसे कमरेमें पुस्तकको निरखकर कहा कि पुस्तक है तो प्रत्यक्ष ज्ञान माने गए हैं। जैसे कमरेमें पुस्तकको निरखकर कहा कि पुस्तक न है तो प्रत्यक्ष ज्ञान माने गए हैं। तो पुस्तक नहीं है ऐसा जो अभावका ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान है। तो जैसे प्रत्यक्षज्ञान उपलब्धि और अनुपलब्धिसे उत्पन्न होता है इसी प्रकार यह तर्क ज्ञान भी परोक्ष उपलब्धि और अनुपलब्धिसे उत्पन्न होता है। अथवा कहो कि तर्क ज्ञानकी अपनी योग्यतासे अपने विषयमें प्रवृत्ति होती है, तर्कका ज्ञानने की अविनाभाव सम्बन्धका जानना तो अविनाभाव सम्बन्धका ज्ञान, तर्क ऊहापोहसे ही हो जाता है। साध्यके होनेपर ही साधन हुआ करता है इस बातकी खोज तर्क ज्ञानने की और साध्यका अभाव होनेपर साधन नहीं रहा करता। इसकी भी खोज तर्क ज्ञानने की भी। तो ऊहापोहका ज्ञान अपनी योग्यतासे ऊहापोह द्वारा ही होता रहता है अतएव तर्क प्रमाण स्वतंत्रज्ञान है और अपनी ही योग्यतासे, अपने विषयमें तर्कज्ञानकी प्रवृत्ति होती है। यो तर्क ज्ञान प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणसे भिन्न प्रकारका ही ज्ञान है और वह प्रमाणभूत है।

गृहीतग्राही बताकर तर्कज्ञानमें अप्रमाणत्वकी आशङ्का—अब यहाँ साक्षात्कार कहता है कि सम्बन्ध ज्ञान तो अप्रमाण ही है। सम्बन्ध ज्ञानके मायने तर्क ज्ञान है। साध्य और साधनके सम्बन्धका बोध करने वाला ज्ञान जिसको व्याप्तिज्ञान कहते हैं वही तर्कज्ञान है। जो तर्कज्ञान अप्रमाण है, क्योंकि वह गृहीतका ही ग्रहण करने वा है। जो ज्ञान गृहीतका ग्रहण करे उसे धारावाही ज्ञान कहते हैं। और, धारावाही ज्ञान अप्रमाण होता है। जैसे चौकीको प्रत्यक्षसे जाना, उस चौकीको उस ही रूपसे धरावर चौकी है, यों लैंकडो वार भी कोई कहे तो वह सब गृहीतग्राहीज्ञान है। तर्क ज्ञान अप्रमाण है। तर्क ज्ञानने उपलब्धि और गृहीतका ग्रहण करता है, जाने हुए पदार्थको जानता है वह ज्ञान अप्रमाण है। अपूर्व अर्थको ही जाने वही ज्ञान प्रमाण हो सकता है। तर्क ज्ञानने उपलब्धि और अनुपलब्धि ज्ञानके पीछे ही कोई विकल्प किया वह विकल्प गृहीतके सम्बन्धमें है। जैसे अग्नि और धूमका ज्ञान उपलब्धि और अनुपलब्धि द्वारा पहिले ही हो चुका था। अब पहिले ग्रहण किए हुए पदार्थकी ग्रहण किया तर्क ज्ञानने, इस कारण वह अप्रमाण है। साध्यका साधनके

साथ सम्बन्ध है, अग्निके कारणमे धूम उत्पन्न होता है इस प्रकारका सम्बन्ध ज्ञान करनेमे तो उपलब्धि और अनुपलब्धि जा बराबर निरखे गए हैं वही प्रमाणभूत है। उसका ज्ञान करनेके लिए तर्क नामका कोई अलग प्रमाणकी कल्पना की जाय वह युक्तिसंगत नहीं है।

तर्कज्ञानकी अपूर्वाव्यवसायिता बनाकर प्रमाणता घोषित करते हुए उक्त शकाका समाधान—अब उक्त शब्दाके समाधानमे' कहते हैं कि इस प्रकारकी शब्दा रखने वाले पुरुषोका वचन बिना विचारे ही निकल गया प्रतीत होता है, क्यों कि तर्क नामका जो ज्ञान है वह कथञ्चित् अपूर्व अर्थका विषय करने वाला है इस कारणसे वह प्रमाण ही है। व्याप्तिके ज्ञान करनेके लिए जो उपलब्धि और अनुपलब्धि बताया है वह तो प्रत्यक्ष है। किसी चीजका सद्भाव निरखा गया उसे उपलब्धि कहते हैं, किसी वस्तुका अभाव निरखा उसे अनुपलब्धि कहते हैं। तो ये दोनों प्रत्यक्ष ज्ञान ही हुए और ये निकट विषयके बलपर ही उत्पन्न हुए हैं। जो सामने विषयभूत पदार्थ हुए उसको ही तो उपलब्धि और अनुपलब्धि ज्ञानने जाना। तो प्रत्यक्ष और अनुपलम्भ ये दोनों सन्निहित पदार्थको विषय करते हैं। किन्तु तर्क ज्ञान सन्निहित पदार्थको विषय नहीं करता, किन्तु विश्वमे जहाँ जहाँ भी साध्य साधन पाये जाते हैं उनके सम्बन्धका निर्णय करता है, इस कारण व्याप्ति ज्ञानका विषय अपूर्व है अतएव प्रमाण है। तर्ककी प्रमाणता प्रत्यक्ष और अनुपलम्भसे नहीं मानी जाती है क्योंकि प्रत्यक्ष और अनुपलम्भ ज्ञान अविचारक ज्ञान है। सामने पदार्थका सद्भाव जाना गया तो वस प्रतिभास हो गया। अब यह विचार करनेमे समर्थ नहीं है कि जहाँ जहाँ साध्य हो वहाँ वहाँ साधन हुआ करता है अथवा पदार्थकी अनुपलब्धिसे जो ज्ञान बना उसमे भी विचार करनेका सामर्थ्य नहीं है इस कारण प्रत्यक्ष और अनुपलब्धिसे व्याप्तिका ज्ञान नहीं होता, किन्तु तर्कज्ञानसे ही व्याप्तिका ज्ञान होता है। यदि कहा कि अप्रमाण होकर भी व्याप्तिज्ञान सम्बन्धकी व्यवस्था कर देगा तो यो ही प्रत्यक्ष और अनुमान ज्ञान भी अप्रमाण होकर ही अपने विषयकी व्यवस्था कर लें। फिर प्रत्यक्ष और अनुमानकी प्रमाणपनाका साधनोका परिश्रम क्यों किया जा रहा है? इस कारण यह न कहा जा सकेगा कि व्याप्ति ज्ञान अर्थात् तर्कज्ञान प्रमाण भूत न रहे और वह साध्य साधनके अविनाभाव सम्बन्धकी व्यवस्था बनादे क्योंकि जो स्वयं अप्रमाण है वह किसी जानकारीकी दृढता नहीं ला सकता, इस कारण तर्कज्ञानको प्रमाण मानना ही पड़ेगा।

अर्थापत्तिसे साध्यसाधन सम्बन्ध ज्ञानकी असिद्धि—अब मीमांसक कहते हैं कि साध्य साधनका सम्बन्ध अर्थापत्तिसे जाना जायगा। अर्थापत्तिका अर्थ है कि धुंकि अनुमानकी उपपत्ति होती है उससे सिद्ध है कि व्याप्तिज्ञान हुआ करता है,

अन्यथा अर्थात् लिङ्ग लिङ्गीका सम्बन्ध नहीं होता तो उपपत्ति नहीं बन सकती थी । या अर्थापत्ति प्रमाणके द्वारा साध्य साधनके सम्बन्धका ज्ञान बन जायगा । समाधानमें कहते हैं कि उन मीमांसक सिद्धान्तानुयायियोंके यहाँ भी यह पूछा जानेपर कि उनकी अर्थापत्ति क्या सम्बन्ध ज्ञानपूर्वक ही बनती है अथवा सम्बन्ध ज्ञानपूर्वक नहीं बनती ? यह तो कहा नहीं जा सकता कि सम्बन्ध ज्ञानके विना ही अर्थापत्ति बन जायगी, क्योंकि अर्थापत्तिकी मुद्रा ही इस प्रकार है कि साध्यके होनेपर ही साधन होनेकी बात अर्थापत्तिमें कही जाती है । और, फिर उस साधन ज्ञानसे साध्यका ज्ञान अपने आप कर लिया जाता है । तो सम्बन्ध ज्ञान तो अर्थापत्तिमें माना ही है । अब यह वतलाओ कि अर्थापत्तिमें जो सम्बन्ध ज्ञान हो रहा है वह सम्बन्ध ज्ञान क्या अन्य अर्थापत्तिसे होता है या उस ही अर्थापत्तिसे हो जाता है ? यदि कहो कि सम्बन्धज्ञान अन्य अर्थापत्तिसे होता है तो उसमें अनवस्था दोष आ जायगा । अब दूसरी अर्थापत्ति में भी सम्बन्धका ज्ञान अनिवार्य है, अन्यथा उस अर्थापत्तिका उदय नहीं हो सकता । तो उस सम्बन्ध ज्ञानके करनेके लिए क्या अन्य अर्थापत्तिका अनुसरण होगा ? फिर उसमें भी सम्बन्ध ज्ञान पडा हुआ है ? उसके ज्ञानके रहने वाला सम्बन्धज्ञान उस ही अर्थापत्ति माननी होगी । इस तरह परापर अर्थापत्ति मानते चले जायें, कहीं भी इसकी समाप्ति नहीं हो सकती । यदि कहो कि अर्थापत्तिमें रहने वाला सम्बन्धज्ञान उस ही अर्थापत्तिसे हो जाता है तो इसमें इतरेतराश्रयका दोष आता है । जब अर्थापत्ति सिद्ध हो ले तब सम्बन्धज्ञान सिद्ध होगा, जब सम्बन्धज्ञान सिद्ध हो ले तब अर्थापत्ति प्रमाण सिद्ध होगा, इस कारणसे अर्थापत्तिकी सिद्धि भी न होगी और न सम्बन्ध ज्ञानकी सिद्धि होगी । तो अर्थापत्तिको सम्बन्ध ज्ञानपूर्वक माननेमें तो अनवस्था दोष आता है और यदि सम्बन्ध ज्ञानपूर्वक अर्थापत्ति नहीं है, ऐसा स्वीकार करते हो तो फिर जब उसमें सम्बन्ध ज्ञानका समझना न हो सका, सम्बन्ध पडा ही नहीं है तो अन्य प्रकारसे भी कोई बात हो जाय, जो अर्थापत्तिके प्रतिकूल हो उसमें भी अर्थापत्ति होना मान लिया जायगा । इस कारण सम्बन्धपूर्वक नहीं है अर्थापत्ति, ऐसी हुई अर्थापत्तिसे प्रकृत साध्य साधनका सम्बन्ध जाना गया तो वहाँ अर्थापत्तिका स्वरूप ही न रह सका और पस्पर आश्रयकी बात तो अभी बता ही दी गई थी कि यदि साध्य साधनकी सबध विषयक इस अर्थापत्तिसे साध्य साधनका सम्बन्ध माना जाय तो यह दोष आता है कि अनुमानज्ञान होनेपर तो अन्यथानुत्पत्तिसे सम्बन्ध ज्ञान समझा जायगा और सम्बन्ध ज्ञान विदित होनेपर अनुमान ज्ञान बन सकेगा । तब किसी एकका भी उदय नहीं हो सकेगा ।

उपमान आदि किसी प्रमाणसे भी साध्यसाधनकी सिद्धि न होनेसे साध्य साधन सम्बन्ध ज्ञान करने वाले तर्कज्ञानकी निर्वाध प्रमाणता—ऐसा भी नहीं कह सकते कि सम्बन्धको ग्रहण करने वालों अर्थापत्तिको सिद्ध करने वाला,

उम अर्थापत्तिको प्रकट करने वाला कोई अन्य ज्ञान ही, जिनमें कि अनुमान ज नसे सम्बन्ध ज्ञानको बतानेमें परम्पराका आश्रयका दोष दूर किया जा सके । तात्पर्य यह है कि तर्कज्ञान माने बिना न तो अर्थापत्ति सिद्ध होगी है, न हेतुका जो प्रधान लक्षण है अन्वधानुरक्ति, न वह ही सिद्ध होगी है, और न अनुमान प्रमाण सिद्ध होगा है । तर्क ज्ञान मानना ही होगा नव अन्य प्रमाण ही स्वयम्भवा बनेगी और तर्कज्ञानमें जो साध्य-माधनके सम्बन्धका ज्ञान कराया जाता है वह भी निर्वाय सिद्ध हो जायगा । कोई यह भी न यह सकेगा कि तर्को उपमान आदिक अन्य प्रमाणमें साध्य साधनके सम्बन्धका ज्ञान सिद्ध हो जायगा, क्योंकि उपमान प्रमाणका यह विषय नहीं है कि साध्य साधन की व्याप्ति जाती जाय । उपमान तो सामने देखे गए पदार्थके सम्बन्धमें प्रायः तद्वत् पदार्थके साथ तुलना करा देना है । साध्यके साध साधनकी व्याप्ति है यह विषय उपमान प्रमाणका नहीं, अन्य प्रमाणका भी नहीं, इस कारण उपमान आदिक प्रमाणों में भी साध्य साधनके सम्बन्धका ज्ञान नहीं कराया जा सकता है । इन सब प्रमाणोंसे भिन्न तर्क नामका प्रमाण मानना ही होगा ।

समस्त तत्त्वज्ञानोंके मूल प्रकार प्रत्यक्ष व परोक्ष—उक्त प्रकार प्रत्यक्ष अनुमान, स्मृति, तर्क, प्रत्यभिज्ञान इन प्रमाणोंकी निम्न की गई है । वस्तुतः ये सब प्रमाण मतिज्ञानके ही अन्यान्य हैं । आगम प्रमाण श्रुतज्ञानमें सम्बन्धित है । इन प्रमाणोंके अतिरिक्त उपमान आदिक अन्य प्रमाण भी कुछ लोग मानते हैं । तो ऐसे अन्य प्रमाण चाहने वाले पुनः तर्क प्रत्यभिज्ञान स्मरण इन प्रमाणोंका निषेध करें तो यह उनकी मूढ़ताकी प्रकट करने वाली बात है । अतः तर्क जो प्रमाण सिद्ध किए गए हैं उनकी और उनसे अतिरिक्त जो साक्षान् प्रत्यक्षभूत प्रमाण हैं उन सब प्रमाणोंको सक्षेपरूपमें कहा जाय तो प्रमाणके दो भेद समझना चाहिए—प्रत्यक्ष और परोक्ष । अनुमान आदिक प्रमाणोंका परोक्षमें अन्तर्भाव होता है । प्रत्यक्ष ज्ञान स्पष्ट ज्ञानको कहते हैं और ऐसा प्रत्यक्ष ज्ञान तीन प्रकारके आश्रयमें उत्पन्न हुआ है अथवा कहो कि तीन प्रकारका प्रत्यक्ष होता है—इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष, मानसिक प्रत्यक्ष और अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष । प्रत्यक्ष प्रमाणमें किसी प्रकारकी भ्रान्ति नहीं हुआ करती । परोक्ष प्रमाणमें प्रत्यभिज्ञान आदिक हैं—स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान । आगम भी परोक्ष प्रमाण है इसका अपर नाम श्रुतज्ञान है । ये परोक्ष प्रमाण कहे गए हैं । इस तरह प्रत्यक्ष और परोक्ष इन दो प्रमाणोंमें ही सब प्रमाणोंका समग्र होता है और वह सब प्रमाण है तत्त्वज्ञान स्वरूप । इस कारण यह अवधारणा करना विल्कुल सही है कि तत्त्वज्ञान प्रमाण ही होता है । प्रत्यक्ष और परोक्ष प्रमाणमें जितने भी प्रमाण आते हैं वे सब तत्त्वज्ञानके ही चिकाम हैं और उन सब प्रमाणोंका प्रमाणत्व भले प्रकार सिद्ध है । जो तत्त्वज्ञान प्रमाण है, यह बात युक्तिसे सिद्ध की गई है ।

सकलप्रत्यक्ष स्वरूप केवलज्ञान—अब उन दो प्रकारके प्रमाणोंसे प्रत्यक्ष

प्रमाणकी चच किर रहे हैं। प्रत्यक्ष प्रमाणमे मुख्य प्रत्यक्ष केवलज्ञान है, जो सकल प्रत्यक्ष है, समस्त ज्ञानावरण कर्मके क्षयसे प्रकट हुआ है, एक साथ समस्त अर्थोंको विषय करता है, ऐसा यह केवलज्ञान एक साथ सकल पदार्थोंको जानने वाला है, क्यों कि इस केवलज्ञानमे इन्द्रियका क्रम और व्यवधान नहीं पाया जाता है। जहाँ व्यवधान पाया जाय और इन्द्रियका क्रम पाया जाय वहाँ ही यह निर्विकल्पता है कि एक साथ समस्त पदार्थोंका प्रतिभास नहीं कर सकता। केवलज्ञानके बाद केवलज्ञान केवलज्ञान ही होता रहता है, इस बीच किसी भी अन्य ज्ञानका व्यवधान नहीं आ पाता और केवलज्ञानमे समस्त पदार्थ प्रतिभासित होते हैं, सो सर्व पदार्थोंका परिज्ञान इस केवल-ज्ञानमे निरन्तर बना रहता है, और समस्त ज्ञानावरणोंके क्षयसे केवलज्ञान प्रकट हुआ है, इस कारण यह अतीन्द्रिय है, अपने आपकी योग्यतासे ही हुआ है, सो केवलज्ञानमे इन्द्रियका क्रम नहीं है, इन्द्रियका व्यवसाय ही नहीं है। इन्द्रियके व्यापारसे रहित केवल आत्माके आधीन यह केवलज्ञान प्रकट होता है। यह केवलज्ञान तत्त्वज्ञान स्वरूप है, इस कारण प्रमाणभूत है। सूत्रकार उमास्वामीने भी कहा—सर्वद्रव्य पर्यायिषु केवलज्ञान का विषय समस्त द्रव्य और पर्याय है।

केवलज्ञान व केवलदर्शनकी युगपद् वर्तना—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि केवलज्ञान और केवलदर्शन समस्त अर्थका एक साथ प्रतिभास करे यह बात अयुक्त प्रतीत होती है। कारण यह है कि केवलज्ञान और केवलदर्शन भी क्रमसे हुआ करता है। जैसे कि चक्षु आदिक इन्द्रियसे उत्पन्न हुआ ज्ञान और दर्शन क्रमसे हुआ करता है, इस कारण एक साथ सर्व पदार्थोंका प्रतिभास चक्षु आदिकमे नहीं होता। ऐसे ही केवलज्ञान और केवलदर्शन ध्रु कि दो पर्यायि हैं, ज्ञान और दर्शनरूप है तो हम लोगोके ज्ञान दर्शनकी तरह केवलज्ञान और केवलदर्शन भी क्रमसे ही होगा। और क्रम से माननेपर फिर एक साथ सर्व पदार्थोंका प्रतिभास न कहा जा सकेगा। समाधानमे कहते हैं कि केवलज्ञान और दर्शनावरण और अतराय ये चार घातियाकर्म हैं। जीवके साथ चलते हैं क्योंकि ज्ञानावरण और दर्शनावरणका क्षय एक साथ हुआ है। अघातियाकर्म ८ कर्मोंका बन्ध है, जिनमे चार तो घातियाकर्म कहलाते हैं और चार अघातियाकर्म कहलाने हैं—ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अतराय ये चार घातियाकर्म हैं। इनमे प्रथम मोहनीयकर्मका क्षय होता है। उसके पश्चात् ज्ञानावरण, दर्शनावरण, और अन्तराय इन तीन कर्मोंका एक साथ क्षय होता है। तब केवलज्ञान उसी समय प्रकट होता है। तो ज्ञानावरण, दर्शनावरणका क्षय जब एक साथ होता है तो इसके क्षयसे प्रकट होने वाला ज्ञान और दर्शन भी एक साथ प्रकट होता है। ज्ञान और दर्शनको क्रमसे माननेपर प्रभुकी सर्वज्ञता किसी समय कहलायेगी। कादाचित्क सर्वज्ञ-पना हो जायगा। कभी सर्वज्ञ रहा, कभी न रहा क्योंकि केवलज्ञान, केवलदर्शन

क्रमसे अग्रगण्य माना जाता है तो इसका तात्पर्य यह होगा कि ज्ञानके समयमें दर्शन नहीं है और दर्शनके समयमें ज्ञान नहीं है, तो दर्शनके कालमें ज्ञानका अभाव हुआ तो उस समयमें यह मर्त्यज्ञ नहीं रह सकता। अथवा ज्ञानके कालमें दर्शनका अभाव हो तो वह मयदर्शी न रह सका लेकिन भगवान् भेयन्ती तो मदा ही सर्वज्ञ है और मदा ही सर्व-दशी है। तो केवलज्ञान और केवलदर्शनमें अन्तर्गत उत्पत्ति नहीं है, अतएव केवलज्ञानके द्वारा एक साथ ही समस्त पदार्थ ज्ञान प्राप्त किये जाते हैं। यह सत्य प्रत्यक्ष है। केवल ज्ञानमें समस्त पदार्थ एक साथ प्रतिभासित होते हैं और केवलदर्शनका पूर्ण विकासरूप पर्याय है। इन बातकी सिद्धि हमी ग्रन्थमें सर्वज्ञ सिद्ध करने समय विचार पूर्वक कहा गया है, ऐसा नहीं है कि लोकमें कोई सर्वज्ञ ही न हो। सर्वज्ञकी सिद्धि "मृधमान्तरित दूरार्य" इस कारिकाकी ध्याख्या करते समय भले प्रकार करदी गई है।

केवलज्ञान और केवलदर्शनके युगपद्भावकी सिद्धि—अब यहाँ कोई यह जिज्ञासा करे कि केवलज्ञान और केवलदर्शनका एक साथ होना किस प्रकारसे सिद्ध है? तो उसका उत्तर यह है कि सामान्य और विशेषका विषय करने वाले केवलज्ञान और केवल दर्शनमें एक साथ प्रतिभासकी बात आये, यह बात अशक्य नहीं है, क्यों कि यहाँ उन दोनोंका आन्तरिक पूर्णतया नष्ट हो गया है। ज्ञानमें स्वभाव है कि जो भी सत् हो उसका परिज्ञान करते। पर ज्ञानावरण कर्मके उदयसे ज्ञानका यह स्वभाव पूर्णतया प्रकट नहीं हो पाता था, अत्र जब आवरण ही नष्ट हो गया तो कोई प्रतिबन्ध उसके रहा ही नहीं। ज्ञानका कोई अन्य प्रतिबन्धक नहीं माना गया सिवाय ज्ञानावरण के तो ज्ञानावरणका जब पूर्णतया क्षय हो गया है तो ज्ञान अपने स्वभावके कारण पूर्णतया विकसित होगा जिसमें कि त्रिकालवर्ती त्रिलोकस्थ सभी पदार्थोंका पूर्ण परिज्ञान हो जाता है। सामान्य प्रतिभासकी दर्शन कहते हैं और विशेष प्रतिभासकी ज्ञान कहते हैं और उनका प्रतिबन्ध करने वाला, आवरण करने वाला, उन्हें प्रवृत्त न होने देने वाला कर्म हैं ज्ञानावरण और दर्शनावरण, जिनके उदयसे हम लोगोके केवलज्ञान और केवल दर्शनका आविर्भाव नहीं होता। ज्ञानावरणके उदयके निमित्तसे केवलज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती। और दर्शनावरणके उदयसे केवल दर्शनकी उत्पत्ति नहीं होती जब एक साथ ही आत्माकी शुद्धि वृद्धिके कारण उन ज्ञानावरण, दर्शनावरण, कर्मों का क्षय हो जाता है, फिर एक साथ प्रतिभास न हो सामान्य विशेषका यह कैसे सम्भव है? यहाँ विषय हैं दो सामान्य और विशेष और उनके प्रतिभासका आवरण करने वाले हैं दो कर्म—ज्ञानावरण और दर्शनावरण। जब दोनों कर्मोंका एक साथ क्षय होगा फिर सामान्य और विशेषका एक साथ प्रतिभास न हो यह कैसे सम्भव है? अर्थात् सामान्य विशेष प्रतिभास एक साथ ही सम्भव है। जिनके समस्त मोहनीय कर्म और अन्तरायकर्म नष्ट हो गए हैं उन जीवोके अब कोई नया प्रतिबन्ध कैसे सम्भव हो सकता है? प्रतिबन्ध अर्थात् रोकने वाली वस्तु। प्रतिबन्ध है, उसमें साक्षात् रागद्वेषा-

दिक भाव ये ज्ञान और दर्शनका रूकावट करते हैं। अब जहाँ मोहका भी क्षय है और अतरायका पूर्णरूपसे क्षय है वहाँपर प्रतिवचान्तर कैसे उत्पन्न हो सकता है जिस कारण से कि एक साथ ही केवलज्ञान और केवलदर्शन न माने जायें।

मतिज्ञान श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान व मनःपर्ययज्ञानकी क्रमवृत्तिता— अब शङ्काकार कहता है कि केवलज्ञान नामक तत्त्वज्ञान एक साथ सबका प्रतिभास करने वाला हो तो हो जाय। अथवा केवलज्ञानकी सिद्धि बने तो बने किन्तु मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान ये कैसे एक साथ सबका अवभास कर सकने वाले होंगे ? उत्तरमें कहते हैं कि यह शङ्का नहीं, किन्तु सिद्धान्त है—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान ये सभी क्रमवर्ती हैं इन ज्ञानोंका युगपत् उपयोग सम्भव नहीं है। क्रमवर्ती हुए बिना इनकी प्रवृत्ति नहीं बन सकती है, इस कारण यह बात कही ही गई है कि मति आदिक तत्त्वज्ञान क्रमभावी हैं और वे भी प्रमाण हैं। केवलज्ञानमें एक साथ समस्त अर्थोंका प्रतिभास है और केवलज्ञान केवल दर्शनके सम्भव है। ऐसा केवलज्ञान भी प्रमाणभूत है। इसी बातको उमा स्वामीने सूत्रमें बताया है—'मतिश्रुतावधिमन पर्ययकेवलानि ज्ञानम् तत्प्रमाणे'—वह समस्त तत्त्वज्ञान दो प्रमाणरूप है।

मतिज्ञान श्रुतज्ञान अवधिज्ञान व मनःपर्ययज्ञानकी लब्धपेक्षया युगपत् सभ्यता तथा उपयोगापेक्षया क्रमवृत्तिता—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि मति आदिक ४ ज्ञान भी एक साथ ही तो सूत्रकारने माने हैं, फिर कैसे मना किया जा रहा है ? मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यय ये चार ज्ञान क्रमवर्ती हैं। सूत्रजीमें बताया है कि 'तदादीनि भाज्यानि युगपदेकस्मिन्ना चतुर्म्यं' मतिज्ञान और श्रुतज्ञानको आदिसे लेकर चार ज्ञानों तक एक साथ हो सकते हैं। मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान अथवा मन पर्ययज्ञान ये तीनों भी एक साथ हो सकते हैं। इससे भी यह सिद्ध ज्ञान, श्रुतज्ञान एक साथ हो सकते हैं। फिर इसे क्रमवर्ती क्यों कहा जा रहा है ? इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय ये चार ज्ञान भी एक साथ हो सकते अर्थात् जब मतिज्ञानका उपयोग किया जा रहा है उस समय अनुपयुक्त होकर ही एक साथ बताये गए हैं। उपयोगकी अपेक्षासे किसी भी ज्ञान का उपयोग चल रहा है उस समय अन्य ज्ञानका उपयोग नहीं है। उपयोगका अर्थ है किसी दूसरे ज्ञानका उपयोग नहीं है। तो उपयोगकी अपेक्षा ये चारो ज्ञान क्रमवर्ती हैं, पर योग्य व्यापार। जाननका व्यापार जिस ज्ञान सम्बन्धी चल रहा है उस समय अन्य जानने का व्यापार नहीं है। तो उपयोगकी अपेक्षा ये चारो ज्ञान क्रमवर्ती हैं, पर योग्य

के अ
का ज्ञ
है इस
व्याप्ति

समस्त
साधक
जाकर
साधन
का प्र

प्रमाण
प्रमाण
होते हैं
कराया
का ज्ञा
कि वह
ध्ववसा
सशयज्ञ
विकल्प
और जा
है, क्यों
उसके अ
साथ ज्ञा
ज्ञानमे र
ज्ञान प्रम
निराकर

कि तर्क
उत्पन्न है
उत्पन्न क
अन्य तर्क
बोध आने

१६६]

आप्तमीमांसा-प्रवचन

अपेक्षा ज्ञानावरणके उस प्रकारके क्षयोपशमकी दृष्टिसे एक जीवमे दो ज्ञानसे लेकर ४ ज्ञान तक एक साथ सम्भव हो सकते हैं ।

सिद्धान्तानुसार ज्ञान दर्शनमे युगपद्भाव व क्रम वृत्तित्वकी योजना—
शङ्काकार कहता है कि छद्मस्थके ज्ञानदर्शन उपयोगकी अपेक्षा यह वचन है कि एक साथ दो नहीं हो सकते ऐसा तो कुछ कहा नहीं गया । उत्तरमे कहते कि जब विशेषता से कुछ नहीं कहा गया छद्मस्थके एक साथ दो उपयोग नहीं होते और केवलज्ञानीके एक साथ सर्वज्ञानोका उपयोग होता है ऐसा कोई विशेष करके नहीं कहा गया तो इसमे यह तात्पर्य जानना चाहिए कि जो बात जिस प्रकार सम्भव है उसे उस प्रकारसे लगा लेना चाहिए । छद्मस्थ तू कि अनेक ज्ञानावरणोंसे आवृत्त है और उसका इन्द्रिय और मनसे सम्बन्ध है, केवलज्ञानीकी तरह सर्वथा इन्द्रिय मनके व्यापारसे रहित नहीं है, ऐसी स्थितिमे रहने वाले छद्मस्थमे एक साथ समस्त लोकालोकका प्रतिभास होना सम्भव नहीं है, और तू कि उसका व्यापार किसी एक ओर ही होगा, जब सर्व पदार्थों का ज्ञान नहीं है, कुछ ही पदार्थोंका ज्ञान चल रहा है तो भी क्रमसे ही व्यापार होने पर ज्ञान होगा अतएव उपयोगकी अपेक्षासे ये चारो ज्ञान एक साथ नहीं हो सकते । जिस जीवके केवलज्ञान हुआ है उसके तो केवल यह केवलज्ञान ही है, उसके अन्य ज्ञानों का तो प्रश्न ही नहीं है । कारण यह है कि जहाँ ज्ञानका पूर्ण विकास है वहाँ अधूरे विकासकी बात नहीं बन सकती । दूसरी बात यह है कि अन्य ज्ञानोंकी उत्पत्तिके साधन जो हैं वे अब यहाँ नहीं रहे, इन्द्रिय और मनसे मतिज्ञान, श्रुतज्ञान हाता है, अवधिज्ञान शरीरके भीतरके किन्हीं विशिष्ट चिन्होंके साधनमे होता है । मन पर्याय ज्ञान मन पर्यय ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे होता है । तो ज्ञानावरणोका क्षयोपशम न रहा और मन पर्ययका साधन न रहा, इस कारण केवलज्ञानके साथ बाकीके ज्ञान सम्भव नहीं है । परमार्थत वहाँ तो उपयोग भी नहीं है । केवली प्रभु निरुपयोगी होते हैं, अर्थात् उन्हें किन्हीं भी पदार्थोंके जाननेके लिए व्यापार नहीं करना पडता है, किंतु सहज ही समस्त पदार्थ उनके ज्ञानमें आ जाया करते हैं । शङ्काकार कहता है कि जो सामान्य कथन हुआ करता है वह विशेषोमे भी लागू कर दिया जाता है, ऐसा न्याय है । इस न्यायसे इस विशेषकी सिद्धि हो जायगी कि छद्मस्थके एक साथ दो उपयोग नहीं हैं और केवलीके हैं । समाधानमें कहते हैं कि यह बात युक्त नहीं है । विशेष गति अगर करना है तो अन्य प्रकारसे भी की जा सकती है । यो कहा जा सकता कि छद्मस्थके दो उपयोग नहीं हैं और केवलज्ञानीके भी नहीं है । विशेष अर्थ निकालनेमे कुछसे भी कुछ अर्थ निकाला जाय उसमे प्रमाणका अभाव है ।

सोपयोग मतिज्ञानादिका एक साथ होनेकी निरशवादी शकाकारकी शका—अब यहाँ क्षणिकवादी शङ्का करता है कि देखिये । एक अनुमान द्वारा

छद्मस्थ जीवोंका भी उपयोग एक साथ सिद्ध हो जाता है। किसी ससारी आत्मामे मति आदिक ज्ञान सोपयोग होते हुए एक साथ सम्भव होते हैं, क्योंकि एक साथ ही उनका निकट स्वदिषय प्राप्त है। जैसे कि कभी लम्बी पपड़ी खाते समयमे पाँचो इन्द्रियोका ज्ञान एक साथ बन जाता है। कोई बेसनकी कडी पपड़ी तेलमे बनाई गई तो उस पपड़ीको हाथमे लेकर कोई मुहसे दबाये तो देखो ! उसे कड-कड भी शब्द सुननेमे आ रहे, वह पपड़ी भी दिख रही है, उसकी गंध भी आ रही, स्वाद भी आ रहा और कडा - कडा स्पर्श भी ज्ञानमे आ रहा है। तो देखो ! उस समय पाँचो इन्द्रियोसे उत्पन्न हुये ज्ञान एक साथ हो गए ना ! इस अनुमानसे दृष्ट विशेषकी सिद्धि हो जायगी अर्थात् सभी उपयोग एक साथ हो सकते हैं, यह उदाहरण साध्यरहित नहीं है। चक्षु आदिक ज्ञान यदि क्रमसे चलते हो तो वहाँ तो परस्पर उनका व्यवधान हो जायगा। क्रमसे चलने वाले ज्ञानमे व्यवधान हुआ करता है। अब यह ज्ञान है तो दूसरा ज्ञान आयगा तो एक ज्ञान समाप्त हुआ दूसरा ज्ञान आ गया इस बीच विराम मिलेगा ना। तो यह चक्षु आदिक ज्ञानका क्रमसे प्रवर्तन माना जाय तो परस्पर व्यवधान सिद्ध होगा और वहाँ फिर उनका विच्छेद प्राप्त हो जायगा। लो अब कोई ज्ञान न रहा, लेकिन ऐसा देखा कहाँ जा रहा? अभी जो दृष्टात दिया गया कि लम्बी पपड़ी खाते समयमे पाँचो ज्ञान एक साथ हो रहे। यद्यपि कभी-कभी ससारी जीवोमे एक एक उपयोग होता है, इसलिए यहाँ प्रसिद्ध कर दिया गया कि रूपादिक ज्ञान क्रमसे हुआ करते हैं, पर नियम तो नहीं बनाया जा सकता। यदि कोई जीव इन ज्ञानोका क्रमसे उपयोग करता है तो करे, परन्तु सभी जीवोमे ऐसा नियम नहीं बनाया जा सकता कि यह उपयोग सभीमे क्रमसे होता है। दृष्टान्तमे साध्यकी सिद्धि भली प्रकार है। लम्बी पापुडी खानेके समयमे पाँचो इन्द्रियोका ज्ञान एक साथ हो रहा है अतएव यह बात कहना कि मति आदिक ज्ञान एक साथ सम्भव नहीं होते, और उनका उपयोग एक साथ सम्भव नहीं है, यह कथन युक्त नहीं है।

इन्द्रियज्ञान पञ्चकको क्रमवर्तिता सिद्ध करते हुए उक्त शकाका समाधान—उक्त शकाके उत्तरमे कहते हैं कि चक्षु आदिक पाँचो इन्द्रियोका ज्ञान जो हो रहा है उस लम्बी पपड़ीके खानेके समयमे वहाँपर भी वस्तुत परस्पर व्यवधान है, अर्थात् एक साथ उन पाँचो इन्द्रियोका ज्ञान नहीं हो रहा है, व्यवधान होनेपर भी विच्छेद नहीं मालूम होना ऐसा वहाँ तथ्य है, अर्थात् उस समय यद्यपि ऐसा लग रहा है कि पाँचो इन्द्रियोका वहाँ एक साथ ज्ञान हो रहा है। पपड़ी भी दिख रही, शब्द भी सुनाई दे रहे, गंध आ रही, रस भी जाना जा रहा, स्पर्शका भी ज्ञान हो रहा, वे सब पाँचो ज्ञान एक साथ हो रहे हैं, उनमे विच्छेद नहीं मालूम पडया फिर भी परस्पर उनका व्यवधान है, वे ज्ञान क्रमसे हो रहे हैं। यदि उन रूप ज्ञान, रस ज्ञान आदिक पाँचो ज्ञानोको एक साथ भन लिया जायगा तो रूप रस आदिकमे सतान भेद

माना गया है क्षणिक सिद्धान्तमे, याने रूपक्षण भिन्न पदार्थ है, रस क्षण भिन्न पदार्थ हैं और यो ही रूपज्ञान भिन्न पदार्थ है, रसज्ञान भिन्न पदार्थ है। यहाँ तो निरशवाद की पराकर्षता है। जो कुछ भी स्वरूप जरा भी भिन्न समझमे आया वह सारा ही एक पदार्थ मान लिया गया है। तो जब रूपज्ञान, रसज्ञान ये सब भिन्न-भिन्न सतान हैं तो परस्पर प्रत्यवमर्शका अभाव हो जायगा अर्थात् एक साथ पाँचो इन्द्रियाका ज्ञान न हो सकेगा अन्य सतानोकी तरह। जैसे बहूतसे पुरुष बैठे हैं और उन सब पुरुषोको रस ज्ञान हो रहा है एक साथ या कोई कुछ ज्ञान कर रहे कोई कुछ, तो किसी एक जगहमे एक जीवमे सभी ज्ञानोका परामर्श तो नहीं हो सकता, क्योंकि भिन्न-भिन्न सतानमे अगर सभी ज्ञान उत्पन्न ही हो गए तो हो जायें, पर एक जीवमे या एक स्थल मे एक साथ सबका बोध नहीं हो सकता है। तब ऐसे रूपका ज्ञान, रसका ज्ञान, गंध का ज्ञान ये सभी भिन्न-भिन्न सतान हैं। तो उन ५ ज्ञानोके होनेपर भी वहाँ पाँचो का बोध न हो सकेगा। इस कारण पाँचोका एक साथ बोध इस प्रकार भी सम्भव नहीं है।

दृष्टान्तपूर्वक लघुवृत्तिवाले इन्द्रियज्ञान पञ्चकोमे क्रमवर्तितार्थी सिद्धि—स्पष्ट बात तो यह है कि इस मनकी गति, उपयोगकी गति इतनी तीव्रतासे चलती है कि वहाँ क्रम होनेपर भी यह विदित नहीं हो पाता कि यह सब कुछ क्रमसे जाना जा रहा है। जैसे पानके १०० पत्तोपर एक सूई को जोरसे मारा गया तो सभी पत्ते एक साथ छिद गए, वहाँ ऐसा मालूम होता है कि वे सभी पत्ते एक साथ छिदे, लेकिन युक्ति कहती है कि जब वे सभी पत्ते क्रमसे लगे हुए हैं तो उनमे छिद्र भी क्रम से ही होंगे। तो यद्यपि क्रमसे ही उस सूईने सभी पत्तोको छेदा लेकिन वहाँ क्रमसे छेदनेका ज्ञान नहीं होता। यह मालूम होता है कि वे सभी पत्ते एक साथ छिद गए, ठीक इसी भाँति पाँचो इन्द्रियोका ज्ञान वहाँ एक साथ नहीं होता, क्रमसे होता है लेकिन ज्ञान परिणति इतनी तीव्रतासे चलती है, वहाँ यह बोध नहीं हो पाता कि ये सब ज्ञान क्रमसे होते हैं, सब एक साथ ही जाने गए इस प्रकारसे प्रतीत हुआ करता है। यो मति आदिक ज्ञान एक साथ उपयोग द्वारा सम्भव नहीं हैं।

इन्द्रियज्ञानपञ्चकोका परस्पर परामर्श सिद्ध करनेके लिए सतानभेद के अभावका शङ्काकारका प्रस्ताव—क्षणिकवादियोने मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, श्रवधि-ज्ञान व मन पर्ययज्ञानका उपयोग सहित भी एक साथ होना सिद्ध करनेके लिए लम्बी पापडीके भक्षणमे पाँचो ज्ञानोका एक साथ सद्भाव होनेका उदाहरण दिया था, जो उदाहरण सङ्गत नहीं वैदता कारण कि वहाँ जो ५ प्रकारके विषय ज्ञात हुए वे तो स्वलक्षण हैं—रूपक्षण, रसक्षण, गंधक्षण, स्पर्शक्षण और शब्दक्षण। और, उनका विषय भी करने वाले ज्ञान ५ हैं—रूपज्ञानक्षण, रसज्ञानक्षण आदिक। तो जब वे

पृथक् पृथक् ज्ञानक्षण हैं तो पृथक् सतान हो गए । पृथक् सतान होनेके कारण यदि उन ५ ज्ञानोंको एक साथ माना जाता है तो परस्पर उनका परामर्श नहीं होसकता । ऐसे ही जैसे कि दूसरे पुरुषके जाने हुए रसज्ञानोंको दूसरा पुरुष नहीं समझ सकता । ऐसे ही उन पाँचोंका एक उपयोगमें मिश्रण न बन सकेगा । इस दोषके निवारणके लिए यदि निरशवादी यह कहे कि पाँचो ज्ञान एक साथ होते हैं तिसपर भी उनमें सतान-भेद नहीं है । उन पाँचो ज्ञानोंमें सतानभेद न माननेसे लाभ निरशवादियोंको यह है कि पाँचो ही ज्ञानोंका परस्पर परामर्श बन जायगा ज्ञान श्रद्धान निर्णय बन जायेगा ।

ज्ञानपञ्चककी युगपत्ता होनेपर भी सतानभेदका अभाव माननेपर इन्द्रियज्ञानके साथ मानसिक प्रत्यक्षको युगपत् माननेका प्रसङ्ग बताते हुए उक्त शब्दाका समाधान—अब उक्त शब्दाका समाधान सुनिये । यदि उन पाँचो ज्ञानोंका परामर्श सिद्ध करनेके लिए उन पाँचो ज्ञानोंका एक साथ होना सिद्ध किया जाता तो सतानभेदके अभावमें ५ ज्ञानोंको एक साथ माना जानेपर इन्द्रियज ज्ञान और मानसिकज्ञान भी एक साथ बन जाना चाहिये । निरशवादियोंके यहाँ इन्द्रियजज्ञान और मानसिकज्ञान इन दोनोंका क्रमसे उत्पन्न होना माना है । जब इन्द्रियज प्रत्यक्ष है तब मानसिक प्रत्यक्ष नहीं है, इन्द्रियज प्रत्यक्षके बाद मानसिक प्रत्यक्ष होता है लेकिन सतानभेद न माननेपर भी युगपद मान लिया गया उन पाँचो ज्ञानोंको तो इसी प्रकार उन पाँचो ज्ञानोंके साथ एक मानसिक प्रत्यक्षका भी एक साथ होना मान लिया जाय, क्योंकि उन पाँचो ज्ञानोंके एक साथ होनेमें जैसे सतानभेदका अभाव माना है उसी प्रकार मानसिक प्रत्यक्ष भी तो सतानभेदके अभावमें होता है । वही जीव पाँचो ज्ञानोंको कर रहा है तो वही जीव मानसिक प्रत्यक्षको भी कर रहा है । चक्षु आदिक इन्द्रियोंके विषयमें ज्ञानके अनन्तर होने वाले मानसिक प्रत्यक्षमें कोई भेद नहीं है । क्रमवर्ती जैसे ५ ज्ञान हैं ऐसे ही क्रमवर्ती मानसिक ज्ञान हैं लेकिन जब पाँचो ज्ञानोंको एक साथ मान लिया गया तो मानसिक प्रत्यक्षको भी एक साथ क्यों नहीं मान लिया जाता ?

मानस प्रत्यक्षकी क्रमवृत्ति माननेमें व्यवधान प्रतिभासके विकल्पकी असम्भवता—और भी बात सुनो । यदि पाँचो इन्द्रियोंके ज्ञानसे मानसिक ज्ञानको पृथक् कालमें माना जाता है तो जब मानसिक ज्ञान है उस समय ५ ज्ञान नहीं हैं । फिर प्रतिभास विकल्पका निर्णय कहाँ किया जा सकेगा ? यह कैसे जान लिया जायगा कि उन ज्ञानोंमें अथवा इन्द्रियज्ञान और मानसिक ज्ञानमें प्रतिभासभेद है । प्रतिभासभेद तब ही तो जाना जा सकता जब मुकाबलेमें दोनों प्रतिभास समक्षमें हों पर मानसिक प्रत्यक्षको जब इन्द्रियज प्रत्यक्षके बाद मान लिया गया तो वहाँ प्रतिभास

भेदका ज्ञान नहीं किया जा सकता । तब यह भी ज्ञानमें न आया कि यह इन्द्रिय ज्ञान है अथवा मानसिक ज्ञान है, ऐसा भी नहीं कह सकते कि इन्द्रियज्ञान जो कि एक साथ हुआ करते हैं उन ज्ञानोंसे और क्रमसे होने वाले मानसिक प्रत्यक्षोंमें कोई व्यवधानरूपसे प्रतिभासभेद है, यह यो नहीं कहा जा सकता कि सतान एक है । उनी जीवने इन्द्रिय ज्ञान किया, उनीने मानसिक ज्ञान किया और प्रतिभाम जो इन्द्रिय ज्ञानोंका होता है उसमें जो एक दृढता आती है वह मानसिक प्रत्यक्षमें आती है । तो सभी चीजें जब एक साथ होनी पड़ेंगी तो व्यवधानके द्वारा प्रतिभाम भेदका ज्ञान नहीं किया जा सकता ।

अक्षज्ञान और मानस प्रत्यक्ष अतिशीघ्रतासे क्रमवर्ती होनेसे उसमें व्यवधानप्रतिभास विदित न होना माननेपर अक्षज्ञानपञ्चकोमें भी क्रमवर्तित्ताकी सिद्धि—शङ्काकार कहता है कि मानसिक ज्ञान और इन्द्रिय ज्ञान ये होते तो क्रमसे हैं, इन्द्रियज्ञान एक साथ हो गए, पर मानसिकज्ञान उनके बाद हुए, तो मानसिक ज्ञान और इन्द्रिय ज्ञान इन दोनोंका होना तो क्रमसे है लेकिन बहुत शीघ्रतासे यह हो जाया करता है, इस कारण व्यवधानपूर्वक उन प्रतिभाम भेदोंका ज्ञान नहीं हो पाता है । वस्तुतः मानसिक ज्ञानका काल अन्य है और इन्द्रिय ज्ञानका काल अन्य है । इन्द्रिय ज्ञानके बाद मानसिक ज्ञान होता, लेकिन बहुत शीघ्र होता इसलिए भेद नहीं समझा जा पाता । जैसे पानके १०० पत्तोंमें सूई एक बारमें शीघ्रतासे छेद करे तो वहाँ छिद्र तो सभी पानोंमें क्रमसे हुए हैं, लेकिन शीघ्रता होनेके कारण वहाँ छिद्रोंका क्रमसे ज्ञान नहीं हो पाता, इसी तरह इन्द्रियज्ञान और मानसिक ज्ञानमें क्रमसे बोध नहीं हो पाता । इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं तो वस, इस ही कारण इन्द्रिय ज्ञानमें भी परस्पर विच्छेदका ज्ञान न होवे । तो इन्द्रियज्ञान पाँचोंका उत्पन्न होना तो क्रमसे है लेकिन बहुत जल्दी वृत्ति होनेसे उनमें क्रमभावित्ताका बोध नहीं होता है ऐसा उन ५ ज्ञानोंमें भी मान लीजिये, क्योंकि शीघ्र वृत्ति होनेके कारण जहाँ मानसिक ज्ञान इन्द्रिय ज्ञानमें क्रमभावित्ताका पता नहीं रहता उसी प्रकार रसादिक ज्ञानोंमें भी उन पाँचों ज्ञानोंमें क्रमभावित्ताका बोध नहीं हो पाता । होते वे सब क्रमसे ही हैं । और, स्पष्ट दोष तो यह नजर आता है कि यदि उन पाँचों ज्ञानोंको एक साथ मान लिया जाय तो स्पर्शादिक ज्ञानोंका निश्चय न हो सकेगा कि यह रसज्ञान है, यह स्पर्शादिकका ज्ञान है । यो उस लम्बी पपड़ीके खानेके कालमें भी उसके पाँचों विषयोंका क्रमसे ही ज्ञान हुआ है, यह बात जैन सिद्धान्तमें भी प्रसिद्ध है और लौकिक जन भी सूक्ष्म दृष्टिसे देखें तो अनुभवसे भी समझ सकते हैं ।

सोपयोग व निरुपयोगकी दृष्टिसे मत्तिज्ञानादि चार ज्ञानोंकी क्रमभावित्ता व अक्रमभावित्ताका कथन—जैसे चक्षु आदिक ज्ञानोंका क्रमसे ही उत्पाद

माना गया है उसी प्रकार मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान भी उपयोग सहितकी दृष्टिसे क्रमसे उत्पाद होता है। यदि निरुपयोगकी दृष्टिसे चार ज्ञानों की बात कहो तो वह एक साथ होता है, इसमें किसी भी प्रकारका विरोध नहीं है। कारण यह है कि ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे यह ज्ञान प्रकट होता है, मतिज्ञानावरणका क्षयोपशम होनेपर मतिज्ञान, श्रुतज्ञानावरणका क्षयोपशम होनेपर श्रुतज्ञान, अवधिज्ञानावरणका क्षयोपशम होनेपर अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञानावरणका क्षयोपशम होनेपर मन पर्ययज्ञान प्रकट होता है। सो ये चारो ज्ञान चारो ज्ञानावरणोंका क्षयोपशमके होनेपर एक जीवमें एक साथ सम्भव है, परन्तु लब्धिकी अपेक्षासे चारो ज्ञानोंका एक साथ सम्भव हुए, उपभोगापेक्षया युगपत् चसम्भव हैं, क्योंकि उपयोगकी अपेक्षा एक कालमें एक ही ज्ञान होता है। जैसे कोई पुरुष हिन्ती, सस्कृत, प्राकृत तीन भाषाओंका ज्ञाता है तो लब्धिकी अपेक्षा तीन भाषाओंका ज्ञान उस पुरुषमें सदा है। किन्तु जैसे जब सस्कृतमें लिखा कोई पत्र आया, उसको वह पढ़ रहा है तो उपयोगकी दृष्टिसे तो सस्कृत भाषाका ही व्यक्त ज्ञान बन रहा है, उपयोग सस्कृत भाषामें ही है। ऐसे ही समझिये कि लब्धि और व्यापारकी अपेक्षासे इन चारो ज्ञानोंमें अन्तर है, लब्धिकी अपेक्षासे चारो ज्ञान एक साथ होते हैं, किन्तु व्यापारकी दृष्टिसे ये ज्ञान क्रमशः हुआ करते हैं। मतिज्ञान आदिकका जो स्वरूप है वह स्वरूप अनेकान्तात्मक है, लब्धि और उपयोगकी अपेक्षासे, अर्थात् लब्धिकी अपेक्षासे चारो ज्ञान एक साथ सम्भव हो सकते हैं, किन्तु उपयोगकी अपेक्षासे होता है। यो उपयोग ज्ञान हो तो सकते हैं एक जीवमें, परन्तु उनका उपयोग क्रमसे हुआ करते हैं।

स्याद्वाद नयसे तत्त्वज्ञानकी क्रमभाविता व अक्रमभाविताका प्रतिपादन—तत्त्वज्ञानकी क्रमभाविता व अक्रमभाविताकी बात स्याद्वादनयसे समझ लेना चाहिए। मतिज्ञानादिक चार ज्ञान नयोसे उपलक्षित हुआ करते हैं वे क्रमसे भी हैं और एक साथ भी हैं यह सिद्ध हो जाता है। जैसे केवलज्ञान और मतिज्ञान आदिक चारो ज्ञानोंमें स्याद्वादसे उपलक्षित होनेपर अनेकान्त घटित होता है, इसी प्रकार चारो ज्ञानोंमें भी अनेकान्त घटित होता है, केवलज्ञान और उन चारो ज्ञानोंमें अनेकान्त घटित होता है विकल विषय और सकल विषयकी अपेक्षासे। केवलज्ञानकी अपेक्षासे तो वह ज्ञान एक साथ समस्त पदार्थोंको विषय करता है, और मतिज्ञानादिककी अपेक्षासे सकलको विषय करता है। नय और स्याद्वाद ये भी विकल और सकलको विषय करते हैं। नय तो विकल ज्ञान है और स्याद्वाद सकलज्ञान है। इस तरह नयसे उपलक्षित होनेपर तो मतिज्ञानादिकमें क्रमभाविता है और स्याद्वादसे उपलक्षित होनेपर केवलज्ञानमें युगपत् सर्व पदार्थोंका ज्ञान सिद्ध होता है। यो तत्त्वज्ञान क्रमभावी भी है, अक्रमभावी भी है। स्याद्वाद और नयसे सस्कृत करके यह अने-

कान्त घटित हो जाता है। मतिज्ञान श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान ये चारो ज्ञान भी तत्त्वज्ञान हैं और ये तत्त्वज्ञान निरूपयोग लब्धिकी अपेक्षासे सब एक साथ हो सकते हैं, किन्तु उपयोगकी अपेक्षासे क्रमसे ही हो सकते हैं, और तत्त्वज्ञान सामान्य के लिए अनेकान्त यो घटित किया जायगा कि तत्त्वज्ञान एक साथ होता है, क्योंकि सकल विषयकी अपेक्षासे देखनेपर केवलज्ञानमें एक साथ समस्त पदार्थोंका ज्ञान होना निश्चित है। केवलज्ञान भी तो तत्त्वज्ञान ही है और वह सकल विषय वाला है, तथा वह अक्रम है। और मति भादिक ज्ञानोंकी अपेक्षासे तत्त्वज्ञान क्रमभावी है। ये चारो ज्ञान विकल विषय वाले हैं अर्थात् समस्त विश्वका ज्ञान नहीं करते अतएव यह उपयोगकी अपेक्षासे क्रमसे हुआ करता है। यो तत्त्वज्ञान युगपत् है। तत्त्वज्ञान क्रमसे है और तत्त्वज्ञान उभयरूप है। क्रमसे भी है और युगपद भी है क्योंकि दोनो विषयोंकी अपेक्षासे यहाँ उभयता सिद्ध होती है, किन्तु उन दोनो बातोंको एक साथ कहा जाना अशक्य है इस दृष्टिसे तत्त्वज्ञान अवक्तव्य है। इसी प्रकार शेष तीनों भङ्ग भी लगा लेना चाहिए।

प्रमाण और नयके आधारसे तत्त्वज्ञानकी प्रमाणता व सदृशताके विषय में सप्तभङ्गीकी प्रसिद्धि—प्रमाण और नयके आधारसे सप्तभङ्गीकी उत्पत्ति होती है अथवा पदार्थोंके ज्ञान परिणामनकी दृष्टिसे उस ज्ञान पर्यायको अपेक्षामें लेकर स्याद्वादनयसे संस्कृत होकर इस अनेकातको घटित कर लेना चाहिए वह इस प्रकार होगा कि तत्त्वज्ञान कथञ्चित् प्रमाण है क्योंकि वह इन विषयोंकी जानकारीके प्रति साधकतम है। उस तत्त्वज्ञानके द्वारा उसका विषय भलीप्रकार जान लिया जाता है। तत्त्वज्ञान कथञ्चित् अप्रमाण है क्योंकि प्रमाणान्तरके द्वारा वह प्रमेय हुआ और जिस विवक्षित प्रमाणसे जाना जा रहा वह अविवक्षित हुआ तो उस दृष्टिमें अप्रमाण है। इस प्रकार स्वतंत्र दो भङ्ग सिद्ध हुए, उस आधारपर शेषके ५ भङ्ग भी लगा लेना चाहिए अथवा तत्त्वज्ञान कथञ्चित् सत् रूप है, क्योंकि स्वरूप चतुष्टयकी अपेक्षासे वह सत् रूप ही है। वह तत्त्वज्ञान कथञ्चित् असत् रूप है, क्योंकि पररूपादिक चतुष्टयसे वह असत् रूप ही है। इस प्रकार दो भङ्ग हुए, पर इन दोनोको एक साथ कहा नहीं जा सकता इस कारणसे वह अवक्तव्य है, यो तीन स्वतंत्र भङ्ग होनेपर उनके समोमी चार भङ्ग और भी लगा लेना चाहिये। जैसे तत्त्वज्ञान स्यात् सत् असत् है, तत्त्वज्ञान स्यात् सत् अवक्तव्य है, तत्त्वज्ञान स्यात् असत् अवक्तव्य है, तत्त्वज्ञान स्यात् सत् असत् अवक्तव्य है। इस प्रकार प्रमाणके स्वरूपके वर्णनमें यह सिद्ध किया गया कि तत्त्वज्ञान प्रमाण है और वह तत्त्वज्ञान प्रमुका तो एक साथ सर्वे हृदार्थोंका प्रतिभास करने वाला है और छदमस्थोंका मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान ये क्रमसे उत्पन्न होते हैं और कुछ पदार्थोंका प्रतिभास करने वाले होते हैं। अब प्रमाणके फलमें अनेक दार्शनिक विवाद करते हैं उन विवादोंकी निवृत्तिके लिए प्रमाणका फल बताते हैं।

उपेक्षा फलमाद्यस्य शेषस्यादानहानधी ।
पूर्वा वाऽज्ञाननाशो वा सर्वस्यास्य स्वगोचरे ॥ १०२ ॥

ज्ञानके अर्थात् प्रमाणके साक्षात् फल व परम्परा फलका प्रतिपादन—
इन् ज्ञानीमें जो आद्य ज्ञान है अर्थात् केवलज्ञान है उस केवलज्ञानका साक्षात् फल तो
समस्त पदार्थोंका एक साथ परिज्ञान कर लेना है यो साक्षात् फल अज्ञान निवृत्ति है ।
जो उस केवलज्ञानमें उपयोग व्यापार किए बिना ही सम्भव हो रहा है । और, केवल-
ज्ञानका व्यवहित फल, परम्परा फल उपेक्षा रागद्वेषके न होनेको कहते हैं, यह केवल-
ज्ञानमें व्यवहितफल बताया गया है और अन्य मत्यादिक ज्ञानोंका साक्षात् फल तो
अज्ञान निवृत्ति ही है, जिस ज्ञानका जितना विषय है उतने विषयमें उन अज्ञानोंकी
निवृत्ति है और परम्परा फल उनके विषयको ग्रहण करने और त्याग करनेकी बुद्धि
होनी है । अज्ञान नाश तो सभी ज्ञानोंका साक्षात् फल है, पर केवलज्ञानमें उपादेयको
ग्रहण करनेकी बुद्धि और हेय पदार्थोंको त्यागनेकी बुद्धि नहीं होती, क्योंकि वह निवि-
कल्प और सम्पूर्ण ज्ञान है, निरावरण निर्मोह ज्ञान है । किन्तु मत्यादिक ज्ञान सावरण
हैं और रागसहित अवस्थामें होते हैं । किन्ही ज्ञानी साधुओंमें यद्यपि राग नहीं है और
मति श्रुत, श्रवण मन, पर्यय ज्ञान है, लेकिन उन ज्ञातोंमें पूर्व संस्कारवशा वह परम
उपेक्षा भाव नहीं है फिर भी वहाँपर उपेक्षा भाव तो है सो अपेक्षाभाव मतिज्ञान,
श्रुतज्ञान आदिक सभी ज्ञानोंका परम्परा फल है ।

केवली भगवान्के परमोपेक्षा भावकी सिद्धि—अब यहाँ यह जिज्ञासाकी
बा रही है कि केवली भगवान्के सर्व पदार्थोंमें उपेक्षाभाव है यह कैसे जाना? समाधान
उसका यह है कि केवली भगवान्के समस्त हेय उपादेय पदार्थोंमें उपेक्षाभाव है । न
उपादेयकी बुद्धि है न त्यागनेकी बुद्धि है, पूर्ण समता है, क्योंकि वह शुद्ध प्रयोजन है । न
केवली भगवान्का प्रयोजन समस्त पूर्णतया सिद्ध हो गया है । प्रयोजन तो यह है कि
ससार और ससारके कारण हे, हैं, उनका तो त्याग किया जाय और मोक्ष और ससार
के कारण उपदेय हैं उनको ग्रहण किया जाय, सो सिद्ध भगवान्के कारण सब ग्रहण हो चुके
के कारण सब छुट चुके हैं तथा मोक्ष स्वरूप हैं और मोक्षके कारण सब ग्रहण हो चुके
थे, अब उनकी आवश्यकता नहीं रही । यों केवली भगवान्का प्रयोजन समस्त सिद्ध हो
चुका है, इस ही कारण उनका सर्व पदार्थोंमें उपेक्षाभाव है ।

करुणारूप शुभ भावके अभावमें भी 'वीतराग' प्रभुके निर्मितसे पर
जीवोंके दुःखोंका निराकरण—यहाँ सौगत मतानुयायी सङ्का करते हैं कि भगवान्
तो करुणावान हैं । जिनके करुणा जगे-वे ही दूसरोंका दुःख दूर करनेकी इच्छा रखते
हैं, उनके उपेक्षा कैसे बता दी गई है । और, यदि करुणावान नहीं हैं तो उनके

पहुँचा हुआ, उत्कृष्ट पुरुष कैसे कहा जा सकता है ? हम शब्दोंके समाधानमें करते हैं कि प्रभुके करणा सम्भव नहीं है । करणा भी तो मोहकी एक विशेष परिणति है । अब वही दूसरोंके दुःखके निराकरणकी बात तो हमोंके दुःखका निराकरण करणा के ही हो जाता है । इसी तरह मोहकी विशेष परिणतिरूप जो कि स्वयं मखिन परिणति है ऐसी करणा नहीं भी है ता भी प्रभुके निमित्तसे दूसरे जीवोंके दुःखका निराकरण हो जाता है ।

परदुःख त्रिजगु करणावान प्रभुके उपेक्षाकी अनुपपत्तिकी शक्या— शब्दाकार कहता है कि दयालु जो होगा उमकी ही यह परिणति बनेगी कि अपने दुःख दूर कर सकता है । जैसे कि हम लोग जब अपने भापपर कुछ दया करते हैं तो अपने दुःख दूर कर लेते हैं । इसी प्रकार प्रभुने जो अपना दुःख दूर किया है तो दयावान ही तो किया है और जब दयावान श्रमा दुःख दूर किया है तो दयामे ही वह हमोंका दुःख दूर करेगा । सुनो ! उसका अनुमान प्रयोग भी है । जो जो पुरुष अपने आपमें दुःखको दूर करता है वह पुरुष अपने आपमें दया रखते हैं तब अपने आपके दुःखको दूर करते हैं । इसी प्रकार योगी भी अपने आपमें संसारके समस्त दुःखोंको दूर करते हैं । इसमें सिद्ध है कि वह भी अपने आपमें दयावान हैं । इस अनुमान प्रयोगमें जो यह हेतु दिया गया है कि अपने आपमें दुःखको दूर करता है और उममें साध्य यह सिद्ध किया गया है कि इन कारण वह अपने आपमें दयावान है । सो इन अनुमान प्रयोगमें दिया गया हेतु विरुद्ध भी नहीं है और अर्नकान्तिक भी नहीं है, क्योंकि जितने भी विपक्ष हैं अर्थात् करणारहित पुरुष हैं, करणारहित पदार्थ है उन सबमें दुःखनिवर्तनकी बात नहीं देखी जाती है, क्योंकि ये प्राणी अपने आपमें दयारहित है, अपने आपमें अपने दुःखको दूर नहीं कर सके । इस प्रकार बाधक प्रमाणके द्वारा दयाहीन विपक्षमें अपने दुःखको दूर कर देने रूप हेतुका अभाव सिद्ध होता है । कि प्रभु केवली दयावान होना चाहिए अन्यथा न वे अपने दुःख दूर कर सकते थे और न दूसरे प्राणियोंका दुःख दूर कर सकते थे । तो इस हेतुका अपने साध्यके साथ अविनाभाव सिद्ध होनेसे यह प्रकृत सिद्धान्त पूर्णतया सङ्गत होता है कि केवली प्रभु दयावान हैं । देखिये ! जो अपनेमें दयारहित होता है वह अपने दुःखको दूर नहीं कर पाता । जैसे द्वेषादिक परिणामोंमें कोई पुरुष विपको खा ले तो उसने अपने आपका दुःख दूर तो नहीं किया । उसने तो अपनेको दुःखमें ही डाल दिया क्योंकि उसने अपने आपमें दया नहीं की । तो वहाँ दया नहीं है तो अपने दुःखको वह दूर भी न कर सका ।

अथ लोभ आदिसे दुःखनिवर्तनमे व अदृष्टवश दुःखनिवर्तनकी घटना मे भी आत्मकरणासे ही दुःखनिवर्तनकी सिद्धि का पयास—यहाँ कोई यह कह

कि भय और लोभादिकसे अपने दु खोंको भी दूर करने वाले पुरुष पाये जाते हैं। तब देता लोभिए। कि उनके दया ता नहीं है, अपने दु ख दूर करनेके लिए यत्नवान है तो इस घटनासे आपके हेतुका व्यभिचार आयगा, सो ऐसा नहीं कह सकते। जो लोग भयके कारण लोभादिकके कारण भी अपना दु ख दूर करने वाले नजर आते हैं उनमें भी दया बनी हुई है। यदि अपनेमें दया न होती तो दूसरोसे भय, लोभ और मान भी सम्भव न होता। जो पुरुष दूसरोसे डरते हैं तो उनको अपने आपमें दया है अथवा दु ख दूर करनेका भाव है तब ही तो उसके विपरीत बात आनेपर भय उत्पन्न होता है अथवा अपने आपमें दया है, अपना दु ख दूर करना चाहता है; तब ही लोभ भी होता है। वह समझता है कि लोभ करनेसे मेरा दु ख दूर हो जायगा। तो अपने आपपर दया ही तो की, जिससे कि लोभ पंदा हुआ। अथवा जो कोई पुरुष मान करता है तो उसको भी अपने आपमें दया ही तो सम्भव हुई है, तब ही तो वह अपना दु ख दूर करनेकी इच्छासे मान कर रहा है। इन सब जीवोंमें आत्मकरुणा बराबर वनी हुई है, उसीकी वजहसे ये भय भी करते, लोभ भी करते, मान आदिक भी करते इस तरह परम्परासे यह सिद्ध हुआ कि करुणावान पुरुष ही अपनेमें दु खको दूर करते हैं। यदि कोई पुरुष तपस्चरण भी कर रहा है, इसीलिए तपस्चरण करता है। तपश्चरण भी किन्हीं-किन्हीं जीवोंमें करुणा उत्पन्न होती है और वह समझे हुए दु खको दूर करनेकी इच्छा कर रहा है, इस कारण साक्षात् करुणासे तो भय आदिकके कारण भी अपने दु खको दूर करती है। अत इसके दिए गए हेतुमें व्यभिचार ही अपने दु ख दूर करनेकी प्रवृत्ति होती है। अत इसके दिए गए हेतुमें व्यभिचार दोष नहीं आता है और इस ही प्रकारसे कोई ऐसा दोष बताने लगे कि देखा अदृष्ट विशेषकी वजहसे अपने आपमें जो दु ख दूर करनेमें तत्पर हुए हैं पुरुष अर्थात् किसी जीवके पुण्यका उदय हुआ और पुण्यके उदय होनेसे अन्य प्राणी उसके दु ख दूर करता है। जैसे कि प्रकट देखा ही जाता है। कोई बालक उत्पन्न हुआ तो उस बालकको लोग बहुत बड़ोंसे खुश रखनेका प्रयत्न करते हैं, उसके सभी प्रकारके दु ख दूर करने का प्रयत्न करते हैं। तो देखिये। उस बालकके भाग्यसे ही तो उसके दु ख दूर करने में इतने लोग लगे हुए हैं। तो उन लोगोंके दया कहाँ है? वे तो उस बालकके भाग्य की प्रेरणासे दु ख दूर करनेमें लगे हैं, तब उन पुरुषोंके साथ इस हेतुका दोष ही जायगा, यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि उन तटस्थ पुरुषोंमें भी करुणा ही उत्पन्न होती है, इस कारण दु ख दूर कर रहे हैं। सिद्धान्त भी ऐसा है कि प्रत्येक प्राणी जो कुछ भी चेष्टा करते हैं वे अपने ही दु खको दूर करनेके लिए चेष्टा करते हैं। इस कारणसे जो करुणारहित पुरुष हैं उसकी यह प्रवृत्ति बन जाय कि अपना दु ख दूर करले, यह नहीं हो सकता। इस कारण यह समाधान देना युक्त नहीं है कि केवली भगवानके प्रयोजन सब सिद्ध हो गए, इसलिए उनकी अपेक्षा है। यह समाधान

यो युक्त नहीं है कि गन्गावान प्रभु हैं तभी तो दूसरोंके दुःख दूर कर रहे हैं, उनकी उपेक्षा कैसे कही जा सकती है ?

स्वभावसे ही दीपके स्वपद्म मोर्चिगमकी तरह प्रभुके स्वपद्म अतिग कारणकी सिद्धि करते हुए उक्त शकाका समाधान—भव सोगानानुयायियोंकी इस शरणाका समाधान करते हैं। देखिये। स्वभावमे भी अपने और दूसरोंके दुःख दूर किए जा सकते हैं। जैसे प्रदीपकी वृत्ति स्वभावमे ही अपने और दूसरोंके दुःखको दूर करने जैसी पायी जाती है। दीपक वही दयानुताके कारण अपने और दूसरोंके अन्धकारको दूर नहीं करता, किन्तु स्वभावमे ही दूर करता है। क्या दीपक अपनेमे दया उत्पन्न करता है कि मैं अपनेको प्रकाशित कर दूँ अथवा क्या इस तरहका दयाभाव करता है कि मैं दूसरोंको दुःख भेट दूँ। उम दीपकका स्वभाव ही ऐसा है कि अपना अन्धकार दूर करता है और दूसरोंका भी अन्धकार दूर करता है। इसी प्रकार मोहात्मिका करुणाके न होनेपर भी प्रभुके अपने दुःखकी निवृत्ति व अन्यके दुःखकी निवृत्ति स्वतः सिद्ध है और, कदाचित् दयानुताकी कल्पना केवलीके करने तो भी दुःख निवर्तनका कारण कुछ और ही योजना पड़ेगा। केवली भगवानमे दुःख दूर करनेका कारण (निवृत्तिका कारण) कम नहीं है, किन्तु स्वभाव ही है। और, केवली भगवानका तो निमित्त मात्र है। वास्तवमे तो जिन जीवोंका भविष्य अच्छा है वे अपने आपके सुयोगके कारण अपना दुःख दूर कर लेते हैं। तो दयानुताकी भी कल्पना करली जाय तो भी दुःख दूर होनेके स्वभावका कोई कारण जरूर ही है। तब परम्पराका ऐसा परिश्रम करना कि भगवानके करुणा है और करुणासे दूसरोंके दुःख दूर किए जाते हैं तो कमके द्वारा करुणा बनी और करुणाके द्वारा भगवान बने और यो वे दूसरोंके दुःखको दूर करते हैं इस तरह परम्परामे करुणासे दुःख दूर करनेकी सिद्धि किस लिए की जाती है ? प्रभुका स्वभाव ही ऐसा मान लीजिए कि वह अपने और दूसरोंके दुःख को दूर करनेका स्वभाव ही रखते हैं।

घातियाकर्माके नि शेषतया नष्ट होजानेसे प्रभु केवलीके परमोपेक्षा भावकी सिद्धि—उक्त प्रकार यह सिद्ध हुआ कि समस्त अन्तरायका क्षय होनेसे अभय-दान स्वरूप हो गए हैं अब प्रभु। यो प्रभुने अपने आपको भी अभय बना लिया है और उनके निमित्तसे दूसरे जीव भी अभय प्राप्त करते हैं। तो जिनके समस्त आवरण दूर हो गए हैं ऐसे प्रभु स्वयं अभयरूप हैं, यही उनकी उत्कृष्ट दया है, उनकी दयामें मोह रागद्वेषादिकी परिणति नहीं है और ऐसा ही मोहका अभाव होनेको उपेक्षा कहते हैं क्योंकि उनके राग और द्वेष दोनों ही व्यापार नहीं हैं। तीर्थकरत्वके उदयसे जो हितोपदेशकी प्रवृत्ति होती है उससे ही दूसरोंके दुःखोंका निराकरण होता है, पर बुद्ध की तरह करुणासे केवली भगवानकी प्रवृत्ति होती हो सो नहीं है। केवलज्ञान तो

निर्दोष और परिपूर्णज्ञान है। केवलज्ञानमें रागद्वेष, प्रवृत्ति, व्यापार या हेतु पदार्थका लय, उपादेय पदार्थका ग्रहण, ये सभी बातें पाई जाती हैं इसलिए केवलज्ञानका साक्षात् फल उपेक्षा ही कहा जायगा। इस प्रकार सिद्ध किया गया कि केवलज्ञानका परिज्ञान हो जाता है तो अज्ञाननाश है, जिससे कि एक साथ ही समस्त लोकालोकका परिज्ञान हो जाता है तथा परम्परासे फल उपेक्षाभाव है याने किसी भी विषयमें प्रभुके राग और द्वेष उत्पन्न नहीं होता है। समवशरणमें प्रभुका जो दिव्योपदेश दिव्यध्वनिके रूपमें वचन है उसका कारण भव्य जीवोका भाग्योदय है और अघातिया कर्मोंके सद्भावमें वचन योग कारण है। किन्तु ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय व अन्तरायका जहाँ निशेष तथा क्षय हो गया है उन प्रभुके न करणारूप रागपरिणति जग सकती है और न किसी अन्य प्रकारका कषायलेष भी जग सकता है। प्रभु पूर्ण वीतराग हैं उनके पर-मोपेक्षा पूर्णतया है। यह परमोपेक्षा केवलज्ञानका साक्षात् फल है।

ज्ञानका साक्षात् फल अज्ञाननिवृत्ति — आद्यज्ञान अर्थात् केवलज्ञान अव्यवहित अर्थात् साक्षात् फल अज्ञानकी निवृत्ति ही है। जैसे कि मति आदिक ज्ञान की अपने विषयमें अज्ञाननिवृत्ति होना साक्षात् फल माना गया है। इसी बातको स्पष्ट भी समझ लीजिए। मति आदिक ज्ञानोका साक्षात् फल अपने विषयमें व्यामोह-विच्छेद करना है अर्थात् अपने विषयके क्षणिक परिणामकी उपलब्धिकी तरह अप्रमाणिकता अभाव होनेपर निर्विकल्प ज्ञानमें क्षणिक परिणामकी उपलब्धिकी तरह अप्रमाणिकता आ जायगी, क्योंकि निर्विकल्प ज्ञानमें पदार्थका निश्चय नहीं है और उसी प्रकार मत्यादिक ज्ञानोंमें भी पदार्थका निश्चय करने वाला यदि नहीं माना जाता तो दोनोंमें अविसम्बादकता नहीं रहती, लेकिन ऐसा नहीं है। जब एका ज्ञान करते हैं तो जिस पदार्थको निरसना है उस पदार्थके सम्बन्धमें हमे पूर्णरीतिसे उसका परिज्ञान होजाता है, उसका अज्ञान नहीं रहता। इस कारण मति आदिक ज्ञानोका साक्षात् फल अपने विषयभूत पदार्थमें अज्ञान न रहना है। यो ही केवलज्ञानका साक्षात् फल अपने विषयका अज्ञान न-रहना है। निर्विकल्प ज्ञानमें विसम्बादकपना कैसे है? यदि यह जानना चाहते हो तो सुनो! यदि निर्विकल्प प्रत्यक्ष जैसा कि क्षणिकवादियोंने समझा है वह यदि विसम्बादक न होता तो अनुमानका आश्रय लेनेकी क्यो आवश्यकता होती? तब इससे सिद्ध है कि ज्ञानका साक्षात् फला है कि पदार्थके अज्ञानका अभाव होना और इस निर्णयका अर्थात् ज्ञानका साक्षात् फलको प्रमाणसे भिन्न मानते हैं उनकी निर्णयसे यह सिद्ध हुआ कि जो लोग प्रमाणके फलको प्रमाणसे भिन्न मानते हैं उनकी कल्पना भ्रमी हो जाती है। तो एक ही निर्णय है इस सम्बन्धमें कि ज्ञानका फल साक्षात् अज्ञाननिवृत्ति है।

ज्ञानका परम्पराफल — ज्ञानका परम्परासे फल है जगने और अज्ञान

करनेका ज्ञान होना अथवा उपेक्षा हो जाना किसी भी बातको न कर यह निश्चय बनना है कि यह पदार्थ छोड़ देना चाहिए अथवा यह पदार्थ ग्रहण कर लेना चाहिये । तो ग्रहण करने और छोड़ देनेका जो परिज्ञान होता है तथा त्यागना और ग्रहण करना है वह परम्पराफल है अथवा उपेक्षाभाव हो जाय, न उमे त्यागे, न ग्रहण करे, दोनोसे ही उदासीन हो जाय, ऐसी उपेक्षा भी मति आदिक ज्ञानोका परम्परा फल है, त्याग करना और ग्रहण करना यह केवलज्ञानका फल नहीं है क्योंकि वह सम्पूर्णज्ञान है, वीतराग विज्ञान है, कृतकृत्यका ज्ञान है, जिसको अब लोकमे कुछ भी कार्य करना शेष नहीं है, जो सबसे निराले अपने केवलस्वरूपमे आ गया है उसको अब ग्रहण करने और त्यागनेकी वृत्ति नहीं जगती । तो ग्रहण करनेका ज्ञान होना अथवा त्यागनेका ज्ञान होना यह मति आदिक ज्ञानोका परम्परा फल है । तो यह है परम्पराफल ।

प्रमाण और फलका कथञ्चित् एकत्व व नानात्व—उक्त विवेचनसे यह निर्णय हुआ कि प्रमाणका फल प्रमाणसे अभिन्न ही होता है, ऐसा जिन दार्शनिकोका एकान्त मत है वह मत नष्ट हो जाता है । अब यही बात स्पष्ट की जाती है कि करण का अर्थात् व्यापारके ज्ञान होनेरूप प्रमाणका और क्रियाका अर्थात् पदार्थके जानेरूप फलका कथञ्चित् एकपना है दीपक और अघकारके विनाशकी तरह । जैसे अघकारका विनाश ही परम्परासे प्रदीप कहलाता है उसी प्रकार ज्ञान हो जाना यह हो प्रमाण कहलाता है । तो यो करणमे और क्रियामे कथञ्चित् एकपना है और कथञ्चित् नानापन है । जैसे प्रयोग किया कि देवदत्तने कुल्हाडीसे लकडीको काटा, तो यहाँ करण तो है कुल्हाडी, जिसके द्वारा काटनेकी क्रिया बनी और फल है काठका कट जाना । तो जैसे काटनेकी क्रिया उस कुल्हाडीसे अलग है इसी प्रकार प्रमाण और फलमें भी कथञ्चित् नानापन है ।

प्रमाण और फलमे भेदकान्तका शङ्काकार द्वारा कथन—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि जैसे यह प्रयोग किया कि देवदत्त काठको कुल्हाडीसे काटता है, तो इस प्रयोगमे कारण और क्रिया ये भिन्न-भिन्न सिद्ध हुईं । कारण है कुल्हाडी, क्रिया है काठका काटना और यह भी देखो कि कि छिदना हो रहा है काठका और करण तो कुल्हाडी है, वह है देवदत्तमे । तो क्रियाका आधार भी न्यारा है और कारणका आधार भी न्यारा है । इससे सिद्ध है कि करणमें और क्रियामे नानापन है । और, जैसे यह भी कहा जाय कि दीपक अघकारको प्रकाशके द्वारा नष्ट करता है । तो यहाँ भी यह निरख सकेंगे कि करण तो है उद्योत और क्रिया है अघकारका विनाश तो उद्योत प्रदीपमे है और अघकारका विनाशरूप परिणामन अघकारमे हुआ और वहाँ इस तरह भी भेद सिद्ध होता है कि प्रकाश अलग चीज है और अघकारका नाश होना यह क्रिया अलग चीज है । यो भी करणमे और क्रियामें नानापन सिद्ध

होता है। ता दोनो ही उदाहरणमे देवदत्त कुल्हाडीसे काठको काटता है। इस उदाहरणसे भी कारण और क्रियामे भेद सिद्ध हुआ और दीपक प्रकाशके द्वारा अंधकारको नष्ट करता है, इस उदाहरणसे भी उद्योत और क्रियामे भेद सिद्ध हो गया। तो इसी तरह प्रमाण और फलमे भी भेद सिद्ध होना चाहिए। प्रमाण तो है कारण और फलज्ञान है क्रिया। इसमे भी भेद सिद्ध होना चाहिए। इसमे भेद नहीं है, ये एक हैं ऐसा सिद्ध करनेके लिए कोई दृष्टान्त नहीं मिलता, ऐसी नैयायिक सिद्धान्तकी ओरसे शङ्का की गई है। अब इसके उत्तरमे समाधान देंगे।

प्रदीपके उदाहरणसे कर्ता क्रिया और कारणको भेद बताकर प्रमाण और फलमे कथञ्चित् अभेद सिद्ध करते हुए उक्त शङ्काका समाधान— शङ्काकारका उक्त शङ्कामे यह भाव था कि जैसे देवदत्त कुल्हाडीसे काठ काटता है, इसमे क्रिया और कारणमे भेद देखा जाता है और दीपक प्रकाशके द्वारा अंधकारका नाश करता है, इस प्रमाणमे भी कारण और क्रियाका भेद देखा जाता है। इसी प्रकार प्रमाण और फलमे भी भेद ही मानना चाहिए। ऐसी शङ्का करते हुए शङ्काकारने प्रदीपका उदाहरण देनेमे भूल की है। देवदत्त कुल्हाडीसे काठ काटता है, यह तो कारण क्रियाके भेदका स्पष्ट दृष्टान्त है, उसको तो इस प्रकारसे ग्रहण नहीं करना है, किंतु दीपका जो दृष्टान्त दिया है उस दृष्टान्तसे भी भेद सिद्ध नहीं होता, किंतु अभेद सिद्ध होता है। दीपक अपने आपके द्वारा अपने आपको प्रकाशित करता है। यह वहाँ पाया जा रहा है और ऐसा लोग अनुभव भी करते हैं। तो यहाँ क्या बात मिली कि कर्ता प्रदीप है याने दीपक प्रकाश करता है। तो कर्ता जो है वह स्वयं दीप स्वरूप है और उससे अभिन्न है करणी अर्थात् अपने आपके द्वारा प्रकाशित करता है, वह अपने आपका स्वरूप कारण है वह कर्तासि अभिन्न है और इसमे प्रकाशन है क्रिया। प्रकाशन क्रिया भी दीपस्वरूप है। तो यो इस उदाहरणमे कर्ता कारण और क्रिया ये सब एकपदार्थमे पाये गए। अब जैसे दीपकके उदाहरणमे अभेद सिद्ध हुआ इसी प्रकार प्रमाण और फलमे भी कथञ्चित् अभेद सिद्ध होता है। इस अभेदको सिद्ध करने वाला उदाहरण निर्वाह प्रसिद्ध होता है।

प्रमाण और फलमे सर्वथा अभेद माननेपर प्रमाण और फलकी व्यवस्थाकी अनुपपत्ति— अब प्रमाण और फलको कोई सर्वथा तादात्म्य रूप मान ले तो यह भी बात प्रमाणसिद्ध नहीं होती। प्रमाण और फलको सब प्रकारसे अगर एकरूप मान लिया जाय तो प्रमाण और फलकी व्यवस्था न बनेगी, क्योंकि सर्वथा प्रमाण और फलको एकरूप मान लेनेपर प्रमाण और फलकी व्यवस्थाका विरोध है। तब मान लीजिए कि वही प्रमाण है, वही फल है। तो अब यह व्यवस्था कैसे बनेगी कि निर्विकल्प दर्शनमे जो तादृश्य है, प्रमेयरूपपना है — तो है प्रमाण और जो निश्चय है

निरण्य है, जानकारी है वह है फल । तो जब प्रमाण और फलको सर्वथा एकरूप मान लिया गया तो वहाँ प्रमाणका स्वरूप और फलका स्वरूप बताना फिर व्यर्थ है, प्रमाणफलकी वहाँ व्यवस्था ही न बनेगी ।

प्रमाण और फलको सर्वथा एक माननेकी शङ्का—शङ्काकार कहता है कि देखिये ! प्रमाण और फल यद्यपि एक हैं फिर भी अन्यापोहके प्रसादमे प्रमाण और फलकी व्यवस्था बन जायगी अर्थात् निविकल्प दर्शनमें जो सारूप्य बताया गया है उस सारूप्यका अर्थ है असारूप्यमे अलग होजाना । जैसे गोकुल अर्थ है अगोष्ठावृत्ति याने गायका मतलब क्या ? गायको छोड़कर जगतमे जितने भी पदार्थ हैं उनका न होना, यह गाय कहलाता है तो अन्यापोहसे अर्थकी व्यवस्था मानी गई है । और, इसी पद्धतिसे निविकल्प दर्शनमे सारूप्य है असारूप्यकी व्यावृत्ति, और अधिगम है अनधिगमसे व्यावृत्ति याने जानकारीसे मतलब क्या ? अजानकारी न रहना । अजानकारीसे व्यावृत्ति होनेका नाम जानकारी है । तो यों प्रमाण और फलमे व्यावृत्तिके भेदसे प्रमाणफलकी व्यवस्था बनती है । प्रमाणमे (दर्शनमे) तो है असारूप्यव्यावृत्ति और फलमे है अनधिगतिव्यावृत्ति । फल कहते हैं जानकारीको, प्रमाण कहते हैं तद्-रूप्यको अर्थात् जिस पदार्थको प्रतिभासमे लिया है उस पदार्थके आकारका ग्रहण हो जाना यह कहलाता है सारूप्य । तो सारूप्य और अधिगम व्यावृत्तिके भेदसे भिन्न करके प्रमाण और फलकी व्यवस्था बना ली जायगी अर्थात् उस एकमें जो असारूप्य व्यावृत्ति है वह तो है प्रमाणका स्वरूप और उसमे जो अनधिगम व्यावृत्ति है वह है फलका स्वरूप । तो इस तरह प्रमाण और फल एक होनेपर भी व्यावृत्तिके भेदसे उनमे प्रमाण और फलकी व्यवस्था बन जायगी ।

प्रमाण और फलको सर्वथा अभेद मान लेनेपर सुयुक्तिपूर्वक दोषापत्ति बताते हुए उक्त शङ्काका समाधान—अब उक्त शङ्काका समाधान करते हैं कि प्रमाण और फलको एक माना शङ्काकारने और सर्वथा एक मान लेनेपर यह प्रमाण है, यह फल है, यह भेद नहीं किया जा सकता । इस आपत्तिको दूर करनेके लिए जो अन्यव्यावृत्तिका भेद करके भेद बताया है सो अन्यव्यावृत्तिका भेद भी स्वभावभेद माने बिना नहीं सिद्ध किया जा सकता । जैसे गाय किसे कहते हैं ? अगोष्ठावृत्तिको अर्थात् जो गाय नहीं है उनका परिहार हो गया तो आखिर ऐसा परिहार तभी तो सम्भव है जब गोमें गोस्वभाव हो और जो गो नहीं है ऐसे अन्य पदार्थोंमे उनका स्वभाव पडा हो तभी तो यह बताया जा सकता है कि इस पदार्थमे अन्य पदार्थोंका सद्भाव नहीं है । तो स्वभावभेद माने बिना अन्यव्यावृत्तिका भेद नहीं बन सकता है । तब यह बात सिद्ध हुई कि प्रमाण और फलको सर्वथा एकरूप भी नहीं माना जा सकता । क्योंकि प्रमाण और फलको सर्वथा एकरूप मान लेनेपर प्रमाण व फलकी

व्यवस्था नहीं बनती। अथवा ग्राह्याकार और सम्बिदाकारमे अर्थात् सारूप्य और अधिगममे प्रमाणफलकी व्यवस्था किसी प्रकार बना ली जानेपर भी इतना तो मानना ही पड़ेगा कि वहाँ अज्ञाननिवृत्ति हुई है। प्रमाणफलकी व्यवस्था बना लेनेपर भी अगर अज्ञाननिवृत्तिका अभाव मानने हो तो जहाँ अज्ञाननिवृत्ति नहीं है अर्थात् पदार्थ-विषयक अज्ञान दूर नहीं हुआ है तो इसका तात्पर्य यह हुआ कि वहाँ विसम्वाद खतम नहीं हुआ। और जहाँ विसम्वाद खतम नहीं है, विसम्वाद बना हुआ है तो ऐसी दशा मे निर्विकल्प दर्शन प्रमाणपनेको प्राप्त नहीं हो सकता, क्योंकि जहाँ कोई जानकारी नहीं है वहाँ प्रमाणपना नहीं बनाया जा सकता। केवल किसी पदार्थका दर्शन होगया और उसकी जानकारी बनी नहीं तो जानकारी जब नहीं है तो ऐसे पुरुषका वह दर्शन प्रमाण नहीं कहा जा सकता। जैसे दृष्टान्त लीजिए कि मामने विष पदार्थ पडा हुआ है उसका किसी पुरुषने दर्शन तो कर लिया, पर उसका ज्ञान नहीं है कि यह विष है, तो जब उस पदार्थका ज्ञान नहीं है तो उसका दर्शन होनेपर भी वहाँ प्रमाणपना नहीं आता। प्रमाणपनेका यही तो फल है कि जो हैय हो उसे त्याग दे और जो उपादेय हो उसे ग्रहण करने। यदि विषदर्शन करके उस सम्बन्धमे यह ज्ञान होता कि यह विष है तो उसे वह त्याग देता, पर जानकारी न होनेसे कही उसे कोई कोई ग्रहण भी कर ले या कुछ भी हो किन्तु जानकारीके अभावमे केवल दर्शन हो जाना प्रमाण नहीं कहला सकता।

अज्ञाननिवृत्ति हुए बिना दर्शनमात्रको प्रमाण मान लेनेपर अनुमानमे अप्रमाणकी सिद्धि— प्रतिभासमे प्रमाणाता तब ही आती है जब वहाँ अज्ञाननिवृत्ति हुए बिना दर्शनमात्रसे ही प्रतिभासको प्रमाण मान लिया जाय, तो लो, निर्विकल्प दर्शनमे प्रमाणपना मान लिया गया ना। अब निर्विकल्प दर्शनका विषय माना किया क्षणिकपनेको, क्योंकि क्षणिकवादसिद्धान्तमे निर्विकल्प दर्शनका प्रतिभास गया है क्षणिकपना निरक्षपना। तो निर्विकल्प दर्शनमे जैसे क्षणिकपनेका प्रमाणपना सिद्ध करनेके लिए अनुमान बनाया जाता है अर्थात् पहिले निर्विकल्प जा सकेगा कि इस अनुमानने अविगत अर्थको ही जाना है अर्थात् प्रमाण माना है, तो निर्विकल्प द्वारा क्षणिकत्वका ज्ञान किया गया था, क्योंकि उसे प्रमाण माना है, दर्शनशास्त्रमे यह माना गया है कि जो जाने गए पदार्थको जाने उस ज्ञानको धारावाही ज्ञान कहते हैं। धारावाही ज्ञानको दर्शनशास्त्रमे प्रमाण नहीं माना गया। तो अब अनुमान प्रमाण न बन सकेगा, क्योंकि अनुमानने निर्विकल्प प्रत्याक्षसे जाने गए पदार्थको ही जाना है। तो यदि दर्शनमात्रसे निर्विकल्प दर्शनको प्रमाण मान लिया जाता तब अनुमानमे प्रमाणाता नहीं बनती। इस कारण प्रमाण और फलको सर्वथा एक माननेपर भी

परम्परासे ये सारे दोष आ जाते हैं, इस कारण प्रमाण और फलके सम्बन्धमे यह निर्णय करना कि प्रमाणसे फल कथञ्चित् भिन्न है और कथञ्चित् अभिन्न है। प्रमाण का साक्षात् फल तो अज्ञाननिवृत्ति है और परम्परया फल उपेक्षा, हेयका त्याग, उपा देयका ग्रहण है। तो इन सब फलोको प्रमाणसे भेदरूप जाननेपर और अमेदरूप जाननेपर व्यवस्था बनती है। प्रमाणसे फलको सर्वथा भिन्न माननेमे भी सचाई नहीं है और सर्वथा एक माननेमे भी व्यवस्था नहीं है। इस प्रकार प्रमाणके स्वरूपक वर्णन करनेके बाद प्रमाणके फलका वर्णन सङ्गतविधिसे समाप्त किया गया।

स्यात् शब्दकी निष्पत्ति व स्वरूप सम्पत्तिकी जिज्ञासा—अब यहाँ एक जिज्ञासा होती है कि तत्त्वज्ञानका स्वरूप कहते समय यह बताया गया था कि वह तत्त्वज्ञान स्याद्वाद और नयसे सम्बन्धित है। अर्थात् स्याद्वाद और नयकी विधिसे तत्त्व ज्ञानमें प्रमाणताका पोषण होता है और इसी प्रकार फलको भी बताया गया है कि यह भी स्याद्वाद और नयसे सम्बन्धित है, तब ही तो यह वर्णन किया गया कि प्रमाणका फल कथञ्चित् भिन्न है व कथञ्चित् अभिन्न है। तो इस प्रकार जो स्याद्वादके सस्कारकी बात कही गई है तो इस प्रकरणमे यह जिज्ञासा होती है कि स्यात् शब्दका व्युत्पत्त्यर्थ क्या है? स्यात् शब्दकी निष्पत्ति हुई किस प्रकार, ऐसी जिज्ञासा होनेपर समतभद्राचार्य कारिका द्वारा स्यात् शब्दका अर्थ बतला रहे हैं।

वाक्येष्वनेकान्तद्योति गम्य प्रति विशेषणम् ।

स्यान्निर्पानोर्थयोगित्वात्तव केवलिनामपि ॥ १०२ ॥

स्यात् शब्दके विवरणसे सम्बन्धित वाक्यके लक्षणके वर्णनकी प्राथमिकता—वाक्योंमे अनेकान्तका सकेत करने वाला यह स्यात् शब्द अर्थको यथार्थरूप से जनानेके लिए समर्थ है। यह स्यात् शब्द निपात शब्द है। और यह पदार्थका यथार्थ स्वरूप समझा देता है। ऐसे हे भगवान। तुम्हारे सिद्धान्तमें और श्रुत केवली साधु परमेष्ठीके सिद्धान्तमें यथार्थरूपसे बताया गया है। इस कारिकामें अनेक बातोंका स्पष्टीकरण किया गया है। स्यात् शब्द निपात शब्द है, और यह निपात शब्द केवल द्योतकमात्र ही नहीं है, किन्तु पदार्थकी जानकारीसे सम्बन्ध बनाता है। यह स्यात् शब्द अनेकान्त विषयको प्रकट करने वाला है। अब इस स्यात् शब्दके विवरणसे सम्बन्धित वाक्यके लक्षणका विश्लेषण कर रहे हैं। वाक्य कहते किसे है? पहिले यह जान लेना इस कारण जरूरी है कि वाक्यके लक्षणमें ही अनेक दार्शनिक परस्पर विवाद करते हैं। लोकमे जो कुछ भी व्यवहार चलता है वह जानकारीके आधारपर चलता है। जानकारीका साधन वाक्य प्रयोग है। किसी पुरुषके द्वारा वाक्य प्रयुक्त होनेपर उसका अर्थ जाना जाता है और अर्थ जाननेपर लोग यथायोग्य प्रवृत्ति किया करते हैं। तो

कहा—मैं अब एक घण्टा बाद मन्दिर जाऊगा । अब इसमें कितनेपद हो गये ? उन पदोंमेंसे यदि किसी पदको उठा दिया जाय तो वक्ताका भाव समझमें न आयगा । अतएव जितने पद बोले गए हैं उन सबकी परस्पर अपेक्षा है । यदि इस वाक्यमें केवल इतना ही कहा जाय—मैं तब क्या अर्थ निकला ? मैं जाऊगा, इतना कहा तो इसमें भी क्या भाव निकला ? मैं मन्दिर इतना बोलनेपर भी क्या भाव निकला ? तो जितने पद बोले गए हैं इस वाक्यमें उन सब पदोंको समझनेपर ही भाव समझमें आयगा कि यहाँ कहा है कि एक घण्टे बाद मन्दिर जाऊगा, तो जितने पदोंकी परस्पर, अपेक्षा है उनकी तो आवश्यकता है पर इसके अतिरिक्त अन्य किसी वाक्यके पदकी यहाँ अपेक्षा नहीं है, क्योंकि इतने पदोंसे ही इस वाक्यका पूरा भाव जान लिया गया है । तो यो वाक्यका लक्षण यही सत्य बैठना है कि परस्परापेक्षा पदोंका निरपेक्ष समुदाय वाक्य कहलाता है । जो अन्य प्रकारसे दार्शनिकोंने १० लक्षण वाक्यके बताये हैं उन वाक्योंमें या तो विशेष विचार और विशेषण बनानेपर यही वाक्यका अर्थ मानना पड़ेगा अथवा उनका लक्षण बनता ही नहीं है ।

आख्यात शब्दको वाक्य मानने वाले दार्शनिकके विवादका परिहार—जैसे पहिले दार्शनिकका कथन था कि आख्यात शब्दको वाक्य कहते हैं तो वहाँ यह बतायें कि उनका आख्यात शब्द प्रसिद्ध शब्द अन्य पदोंकी अपेक्षा रखा रहा या नहीं रखा रहा ? यदि अन्य पदोंकी अपेक्षा न रखकर आख्यात शब्दको वाक्य मान लिया जाय तो यह कैसे सम्भव है ? पदान्तरकी अपेक्षा न रखने वाले शब्दको एक पद ही कहेंगे । जैसे किसी वाक्यमें जो भी एक विभक्ति वाला शब्द है उतना मात्र एक पद है । जब वह अन्य पदोंकी अपेक्षा रखाता है तब वाक्यका रूप बनता है । तो पदान्तरकी अपेक्षा न रखकर आख्यात शब्द तो पद ही रह गया अन्यथा अर्थात् पदान्तरकी अपेक्षा न रखकर शब्द यदि पद न रहे, वाक्य बन जाय तो आख्यात पदका लक्षण भी नहीं बन सकता । फिर बतलाओ पद किसका नाम है ? पदान्तर निरपेक्ष शब्द तो वाक्य बन गया । अब पदका लक्षण बतायें । तो पदान्तरकी अपेक्षा न रखकर आख्यात शब्दको वाक्य नहीं कह सकते । यदि कहो कि पदान्तरकी अपेक्षा रखने वाले शब्दको ही वाक्य कहते हैं याने जो आख्यात शब्द है वह अन्य पदोंकी अपेक्षा रखकर वाक्य बनाता है, तब यह बतलाओ कि अन्य पदोंकी अपेक्षा तो रखा ली आख्यात शब्द ने लेकिन क्या अपेक्षा ही अपेक्षा रखाता जायगा या किसी अन्य पदकी अपेक्षा छोड़ देगा ? याने अन्य वाक्यमें रहने वाले पदोंसे निरपेक्ष बनता है या नहीं ? यदि कहो कि वह तो अपेक्षा ही अपेक्षा रखता है याने आख्यात शब्दने अन्य पदोंकी अपेक्षा रखनेकी ठान ली तब तो जैसे अपने वाक्यके पदोंकी अपेक्षा ठानी इसी प्रकार दूसरे दूसरे वाक्योंमें आये हुए पदोंकी भी अपेक्षा रखेगा तब तो कभी वाक्य बन ही नहीं सकता, क्योंकि प्रकृत अर्थकी समाप्ति ही नहीं हो सकती । तब अन्य अन्य वाक्यान्तरो

मे रहने वाले पदोंकी अपेक्षा रखने लगा आख्यात शब्द तब वह कभी वाक्य बन ही
 ही सकता। इस कारण आख्यात शब्द माने प्रसिद्ध शब्द पद पदान्तरकी अपेक्षा रख
 रहा है हतता तो ठीक है, पर अन्य पदोंकी आकांक्षा यदि रखे, अन्य वाक्योंके पदोंकी
 भी अपेक्षा करे तो वाक्य नहीं बन सकता तब यदि मान लिया जाय कि वह
 कही निराकांक्ष भी बनता है शब्द अर्थात् आख्यात शब्दने अपने वाक्यमें रहने
 वाले पदोंकी अपेक्षा रखी और अन्य वाक्यमें नहीं तो वाक्यका लक्षण
 रखी ऐसा यदि मानते हो तो बस ठीक है वह उतने पदोंकी अपेक्षा न
 बताया जा रहा है कि परस्पर अपेक्षा रखने वाले पदोंका जो विरपेक्ष समुदाय
 है उसको वाक्य कहते हैं। बड़े-बड़े निबन्धोंके लेखोंमें जितने भी वाक्य आते
 हैं उन सब वाक्योंमें यही तो देखा जाता है कि उस वाक्यमें जितने पद बोले
 गए हैं और उनसे जो कुछ भाव विदित होता है वह भाव उतने पदोंके समुदायमें
 विदित होगा उनमेंसे किसी पदकी कमकर दिया जाय तो भाव विदित नहीं होता और
 उतने पदोंसे भाव विदित हो ही जाता है। उस भावको समझनेके लिए दूसरे वाक्योंकी
 पदकी अपेक्षा नहीं रखनी होती तभी तो वह स्वतंत्र वाक्य कहलाता है। उस वाक्यमें
 क्रिया समाप्त हो जाती है। तो इस तरह वाक्यका लक्षण आख्यात शब्द न रहकर

संघातकी वाक्य कहने वाले दार्शनिकोंके विचारका निराकरण—दूसरा
 दार्शनिक कहता है कि संघातको वाक्य कहते हैं। जितने पद समुदायमें एक आख्यात
 पद होता है, प्रसिद्ध पद होता है उतने समुदायको संघात कहते हैं। तो पदोंके संघात
 का नाम वाक्य है, ऐसा कहने वाले दार्शनिक यह बतायें कि क्या परस्पर अपेक्षा
 रखने वाले पदोंके समुदायको वाक्य कहा जा रहा है या परस्पर पदोंकी अपेक्षा न
 रखने वाले पदोंके समुदायको वाक्य कहा जा रहा है। यदि कहो कि परस्परपेक्ष पदोंका
 समुदाय तो मान लिया मगर कही निराकांक्षना भी है या नहीं? अर्थात् अन्य वाक्योंके
 पदोंकी अपेक्षा न रखे, ऐसी स्थिति वहाँ है या नहीं? यदि कहो कि हाँ, वह स्थिति
 है याने अन्य वाक्योंके पदोंकी अब वहाँ आकांक्षा नहीं है, उनकी अपेक्षा नहीं रहती,
 तो बस ठीक ही है, यही तो वाक्यका लक्षण बताया जा रहा है कि परस्परपेक्ष पदों
 का समुदाय ही और वह अन्य वाक्योंके पदोंकी अपेक्षा न रखता है, ऐसे संघातका
 नाम वाक्य है। यदि यह कहो कि परस्परपेक्ष पदोंका समुदाय तो है कि हाँ, वह अन्य
 पदोंकी भी अपेक्षा रखता है, ऐसा मानते मगर यह वाक्यका लक्षण न बनेगा जो वात
 आख्यात शब्दके वाक्यपूनेके निराकरणमें बताई थी कि यदि अन्य वाक्योंमें रहने वाले
 पदोंकी अपेक्षा रखता है तो कभी वाक्य बन ही न सकेगा क्योंकि जो उस वाक्यमें
 प्रकृत अर्थ बताया था उसकी कभी समाप्ति ही न होगी अर्थात् अन्य पदों

की अपेक्षा रखता है तो प्रकृत वाक्य बन ही न सकेगा। यदि शब्दाकार यह कहे कि परस्पर अनपेक्ष पदोंके सघातका नाम हम वाक्य कहते हैं तो इस विद्वत्में तो बड़ा अतिप्रसङ्ग आता है। बहुतसे पुरुष पदोंका उच्चारण करते हैं और करते ही रहते हैं। तो उन सबके पदोंका नाम वाक्य हो जाना चाहिए क्योंकि अब तो यह माना जा रहा है कि परस्पर अपेक्षा न रखने वाले पदोंके समुदायको वाक्य कहते हैं, तो कोई पुरुष कोई शब्द बोल रहा, कोई पुरुष कोई दूसरा शब्द बोल रहा तो ऐसे वीसो पुरुषोंके बोले गए किन्हीं किन्हीं ही पदोंके समुदायको वाक्य कह दिया जायगा, पर यो बनता तो नहीं। ऐसे पदोंके कितने भी समूह बना लिए जायें, उनसे कोई एक भाव विदित ही न होगा। अतः सघात वाक्य है, यह कथन भी वाक्यका उक्त लक्षण स्वीकार किए बिना सही नहीं होता।

सघातवर्तिनी जातिको वाक्य मानने वाले दार्शनिकके विवादका निराकरण—अब तीसरा दार्शनिक कहता है कि न तो आख्यात शब्दका नाम वाक्य है और न सघातका नाम वाक्य है, किन्तु सघातमें रहने वाली जो जाति है, पदोंकी समानता है, सदृशता है उसका नाम वाक्य है। उसके समाधानमें कहते हैं कि यह कथन भी युक्तिसगत नहीं है, क्योंकि यहाँ भी यह बालाओ कि पद समूहमें रहने वाली जातिको वाक्य तो बताया लेकिन वह परस्परापेक्ष रखने वाले और अन्य वाक्यमें अपेक्षा न रखने वाले पदोंके समूहमें रहने वाली जातिको वाक्य कहा जाय तो वह युक्तिसगत है और इसमें भी वही लक्षण आ गया कि परस्परापेक्ष पदोंका निरपेक्ष समुदाय वाक्य कहलाता है अन्य प्रकारसे जातिको वाक्य माननेसे वाक्यपनेका विरोध आता है। तो जातिके कहनेसे एक सदृश परिणामनपर ही तो दृष्टि डाली, सो मान लिया जाति, लेकिन जिन पद समूहोंमें रहने वाली जातिको वाक्य कहा जा रहा है वह पद समूह परस्परापेक्ष हो और अन्य वाक्योंसे निरपेक्ष हो तो इस दृष्टिमें भी वाक्य का वही एक लक्षण स्वीकार किया गया समझना चाहिए। यदि परस्परापेक्ष और अन्य वाक्योंमें रहने वाले पदोंकी निरपेक्षता नहीं मानी जाती तो वह वाक्य नहीं बनता।

एक अनवयव शब्दको वाक्य कहने वाले दार्शनिकके विवादका परिहार—चौथा दार्शनिक कहता है कि एक निरक्ष शब्दका नाम वाक्य है, यह कथन तो स्पष्ट अयुक्त है, क्योंकि जो एक निरक्ष शब्द है वह प्रमाण करने वाला नहीं है, क्योंकि स्रोत बुद्धिमें अर्थात् कर्ण इन्द्रिय द्वारा होने वाले भावोंमें एक निरक्ष शब्द प्रतिभास नहीं होता है। और, कोई कहे कि उस निरक्ष एक शब्दका प्रतिभास करने वाला अनु-

मान बन जायगा नो अनुमान भी नहीं बनना, क्योंकि उस साध्यका प्रतिबन्ध अविना-
भावी कोई साधन नहीं है, इस कारण निरश एक शब्दको ग्रहण करने वाला न तो
श्रावण प्रत्यक्ष है और न अनुमान प्रमाण है, अतएव निरश एक शब्दका नाम वाक्य
है यह कथन अयुक्त है। यदि शङ्काकार यह कहे कि निरश एक शब्दको ग्रहण करा दे
ऐसा चिन्ह प्रतीति ही तो है। अर्थात्ति उमे कहते हैं कि जिसके होनेपर जो हो।
जैसे अन्य अनु पत्तिरे यो कहा जाता कि जिसके न होनेपर जो न हो, तो निरश एक
शब्दके होनेपर जो कुछ होता है वह लिङ्ग बन जायगा। तो समाधानमे कहते हैं कि
ऐसी बात तो निरश शब्दके बिना भी हो जाती है। अर्थात् जो बात व्यवहारमे आती
है उस व्यवहारकी बातसे लिङ्गसे निरश एक शब्दकी सिद्धि करते हो तो वह केवल
कल्पना ही है। इस व्यवहारसे हो परस्परापेक्ष साश शब्दकी सिद्धि होती है। अतएव
निरश एक शब्दका नाम वाक्य है, यह कथन जरा भी युक्ति सगत नहीं बैठता।

शब्दोंके क्रमको ही वाक्य मानने वाले दार्शनिकके विवादका निरा-
करण—अब ५ वें दार्शनिक कहते हैं कि क्रमका नाम वाक्य कह दिया जाय, याने
वाक्यमे कुछ शब्द तो रचे ही जाते हैं और उन शब्दोंमे क्रम होता है। लिखे हुए वाक्य
मे भी क्रम पाया जाता है बोलने समय वाक्यमे भी क्रम पाया जाता है तो उसी क्रम
का नाम वाक्य है। समाधानमे कहते हैं कि यह कथन भी विचार करनेपर अयुक्त सिद्ध
हो जाता है। यदि क्रमका नाम वाक्य कहा जाय तो वर्ण मात्रका भी क्रम होता है।
जैसे क ख ग घ इन शब्दोंका, वर्णोंका भी क्रम पाया जाता, तो यदि क्रमका नाम
वाक्य हो तो केवल इन वर्णोंके क्रमका नाम भी वाक्य बन जायगा, पर ऐसा कहाँ है?
क्या क ख ग घ इतना बोलनेसे वाक्य बन गया? क्रम तो यहाँ भी पाया गया पर यह
वाक्य तो नहीं कटलाया। इस कारण क्रमका नाम वाक्य है यह बात युक्तिसगत नहीं
है। शङ्काकार कहता है कि पदरूपताको प्राप्त हुए वर्ण विशेषोंके क्रमका नाम वाक्य
है ऐसा समझना चाहिए। तो उत्तरमे पूछते हैं कि पदरूपको प्राप्त हुए वर्णोंके क्रमका
नाम वाक्य है यह तो ठीक है पर यह बतलाओ कि कैसे पदोंके क्रमका नाम वाक्य है?
क्या परस्परापेक्ष और वाक्यान्तरमे रहने वाले पदोंमे निरपेक्ष समुदायका नाम वाक्य
है? यदि ऐसा है तो पदोंका समुदाय ही वाक्य कहलाया क्योंकि, क्रमसे होने वाले
वर्णोंका कालकी समीपतासे ही समुदायपना है। और एक साथ होने वाले पदार्थोंके
देशकी समीपतासे ही समुदायपना होता है। यदि कहो कि पदोंका क्रम सापेक्ष है तो
वह वाक्य न बनेगा अर्द्धवाक्यकी तरह और परस्पर निरपेक्ष पदोंके क्रमको वाक्य मानने
पर तो यह दोष आता है कि बहुतसे पुरुष उच्चारण करे कुछ भी, उन सबको मिला-
कर भी उनको वाक्य कह देना पड़ेगा, इस कारण क्रमका नाम वाक्य है, यह कथन भी
उक्त वाक्य लक्षण माने बिना समीचीन नहीं सिद्ध होता।

दुष्टिको वाक्य मानने वाले दार्शनिकके विवादका निराकरण—छठा

दार्शनिक कहता है कि बुद्धिका नाम वाक्य है सो इस सम्बन्धमें बड़ दार्शनिक बनलाये कि बुद्धिका नाम जो वाक्य कहा गया है वह भाववाक्य है या द्रव्यवाक्य ? यदि कहे कि भाववाक्य है बुद्धि तब तो यह इष्ट ही है। बुद्धिमें जो भाव आया समझ आयी उसको नाम भाववाक्य है। यदि कहे कि द्रव्यवाक्य बुद्धिका नाम है तो इनने परस्पर विरोध है। द्रव्यवाक्य तो शब्दरूप हुए और शब्दात्मक वाक्यको बुद्धिरूप कोई कहे मान लेगा ? वह तो अचेतनकी चीज है। और बुद्धि चेतनका धर्म है। तो द्रव्यवाक्य को बुद्धिरूपमें माननेमें प्रतिक्रिया ही विरोध आता है, अब बुद्धि वाक्य है ऐसा कथन करना भी एकान्ततः युक्तिमग्न नहीं है। हाँ वाक्यका जो लक्षण बताया गया है उसके आधारमें जो भाववाक्य बना वह बुद्धिरूप है, ऐसा कहनेमें वाक्यलक्षणका कोई विरोध नहीं है।

अनुसंहितिको वाक्य माननेवाले दार्शनिकके विवादका गहरा—सातवाँ दार्शनिक कहता है कि अनुसंहितिका नाम वाक्य है, अनुसंहितिका अर्थ है पदोंके अनुसार स्मरण। जैसे कि पद बोला गया है उन पदोंके अनुसार जो स्मरण होता है उसको वाक्य बताया है। इस दार्शनिकका यह कथन भी अनिष्ट नहीं है, क्योंकि जो वास्तविक वाक्य है भाववाक्य है वह ऐसा ही तो बनता है, जिस पुरुषको कहे गए पदोंका अनुकूल स्मरण हो रहा है उस पुरुषके ही तो भाववाक्य बनता है, और ऐसा मानना अभीष्ट है, इसमें किसी भी प्रकारका विरोध नहीं है। वाक्यका जो लक्षण बताया गया है कि परस्पर अपेक्षा रखने वाले पदोंके निरपेक्ष समुदायको वाक्य कहते हैं तो पदोंकी अपेक्षा रखे तो उन कागजपर लिखे गए शब्दोंमें अपेक्षा नहीं रखी, अथवा जो बोलनेमें शब्दरूप परिणामन हुआ है उन परिणामनोंमें अपेक्षा नहीं रखी, किन्तु समझने वालेने उन पदोंकी परस्पर अपेक्षा रखी है। और इस तरह परस्पर अपेक्षा रखना तब ही बना कि जब उनका स्मरण भी साथ साथ चलता रहता है। तो वाक्य के उस लक्षणसे सम्बन्ध रखते हुए पदोंके अनुसंहरणका नाम वाक्य कहा जाय तो इसमें किसी भी प्रकारका विरोध नहीं है। इस लक्षणमें मेल खाता हुआ अनुसंहितिको वाक्य कहा जाय तो इस कथनमें किसी भी प्रकारकी अस्वीकृति नहीं है।

आद्यपद, अन्त्यपद व सापेक्षपदको वाक्य माननेवाले दर्शनोंकी समीक्षा—अब ८ वाँ दार्शनिक कहता है कि आद्यपदका नाम वाक्य है सो इस सम्बन्ध में भी यदि ऐसा मान लिया जाय कि अन्य पदोंकी अपेक्षा रखने वाला आद्य पद वाक्य है तो इसमें भी कोई अनिष्ट बात नहीं है और इसी प्रकार ९ वाँ दार्शनिक मानता है कि अन्त पदका नाम वाक्य है, इसमें भी यदि पूर्व पदोंका आधार लेकर उनकी अपेक्षा रखकर अन्तिम पदको वाक्य कहा जाय तो इसमें कोई आपत्ति नहीं है, इसी प्रकार १० वें दार्शनिकने कहा कि सापेक्ष पदका नाम वाक्य है सो वह युक्ति सगत ही है।

पदान्तरकी अपेक्षा रखने वाले पद चाहे आदि हों, अन्त ही यों अन्य ही वह वाक्य
 कहलाता है इस लक्षणमें और जो ऊपर वाक्यका लक्षण किया है कि परस्परमें पद
 का निरपेक्ष समुदाय वाक्य है इस लक्षणमें समंजसता ही है, किसी भी प्रकारका विरोध
 नहीं है। तो इस पद वाक्यके लक्षणमें भी यह बात सिद्ध होती है कि जहाँ आवश्यक
 पदोंकी अपेक्षा है और अनौपचारिक अर्थात् अन्य वाक्यमें वाक्य कहते हैं। यदि यह लक्षण तभी
 है तो ऐसे परस्पर सापेक्ष पदके समुदायकी अपेक्षा रखने वाले कौनों लक्षण भी
 माना जाता तब पदोंका लक्षण भी सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि पदोंका लक्षण भी
 तो ऐसा ही माननेमें निर्विघ्न स्वरूप बनता है कि परस्पर अपेक्षा रखने वाले कौनों वाक्य
 निरपेक्ष समुदाय पद कहलाता है जैसे 'मैं एक घंटे बाद मन्दिर जाऊंगा, किन्तु इसमें एक
 बोलोंगया तो इसमें पद है—'मैं, एक, घंटे, बाद मन्दिर जाऊंगा, किन्तु इसमें एक
 एक पदमें अनेक वचन हैं। तो फिर जैसे उन पदोंकी अपेक्षा रखनेपर वह वाक्य वजा
 और वक्ताके कथनका भीव समझा जा सका इसी प्रकार एक पदमें जैसे कि मन्दिर
 पद बोलों तो मन्दिर जैसे ये तीन स्वरांत शब्द हैं ये भी यदि परस्पर अपेक्षा न रखे,
 मैं किसीने बोल दिया, दि कहें बोलों गया' र कही बोला गया, और उनकी अपेक्षा न
 रखी तो कोई पद भी न बन सकेगा। पदोंमें भी यह लक्षण बनता है कि परस्पर
 अपेक्षा बोलोंका निरपेक्ष समुदाय पद कहलाता है। तो वाक्यका उस पद्यतिसे लक्षण
 में माननेपर पदका स्वरूप भी नहीं बन सकता है इस कारण वाक्यका लक्षण जो
 जनिना चाहें या कि वाक्य कहते किसे हैं, निर्दोष लक्षण यह सिद्ध होता कि परस्पर-
 येषां पदोंका निरपेक्ष समुदाय वाक्य है।

साक्षात्कारमें वाक्यस्वरूप बननेके अनवकाशकी शंका—अब यहाँ शब्दा-
 काह कहता है कि यदि वाक्यका लक्षण ऐसा मान लिया जाता कि निराकाश परस्पर-
 समुदायपद समुदायका नाम वाक्य ही तब फिर यहावात यहाँ बन ही न सकेगी। जैसे
 कि अनुमान-प्रयोग-वाक्य-कोई-बात-सिद्ध की जाती है और उक्त अनुमान-प्रयोगमें अनु-
 मायके कुछ अंगोंके बोलनेके बाद भी किसीका अर्थका ज्ञान हो जाता है और वह
 कि जो सत् है वह सब-परिणामी है अथवा परिणामन करने वाला है। जैसे कि घटा,
 मोह शब्द भी सत् है इस कारण सब-परिणामी है। यों आकाशके गुणको परिणामी
 सिद्ध करनेके लिए जो अनुमान दिया है उस अनुमानमें जो साधन वाक्य कहाँ वह तो
 सब-वाक्य न बन सकेगा, क्योंकि इतना कहनेके बाद उसे आकाशा रहीं आयी कि
 इस कारण सब-परिणामी है। अनुमानके अंग-३-कहे गए हैं—प्रतिज्ञा, इहेतु, उदा-
 हरण, उदाहरण ही प्रतिज्ञा हेतु ही कहकर भी साधन वाक्य मान लेना
 कहीं हीन-प्रज्ञ-कहकर भी उस वाक्यके कथनको पूरा मान लिया जाता, कहीं वाय
 जिन-कहकर मान लिया जाता तो ये प्रज्ञ-कैसे बन सकते, क्योंकि इन सबके किसी

अज्ञानी अपेक्षा बनती रहती है और जब उसकी अपेक्षा बनी रही तब फिर वह वाक्य न गह्रा सकेगा, क्योंकि निरपेक्ष समुदायकी वाक्य तथा है, एतन्ना नष्टनेके बाद भी जब अपेक्षा बनी रही तो यह वाक्य कैसे बन सकेगा ?

प्रतिपत्ताकी निराकाशताके आधारेपर वचनके स्वच्छता निगम—
उक्त वाक्यके समाधानमें कहते हैं कि श्रुत्य भी वचन करनेके बाद यदि श्रोता भाव समग्र होता है तो उक्तकी ही वाक्य मान लीजिए, हमने कोई अपत्ति नहीं, क्योंकि हम समझने वालेकी उक्त ही मूल करने पूर्ण भाव जान हो गया, अतः आपमें उक्त अपेक्षा न रही । तो निराकाशता होना यदि अन्य पदोंकी आकाशता न रहना यह बात तो जानने वालेका धर्म है । और, जानने वालेके इस धर्मकी वाक्यमें आरोपित निगम जाता है । वाक्यका लक्षण करने समय जो यह कहा गया कि परस्पर अपेक्षा रहने वाले पदोंका निरपेक्ष समुदाय मानन नगमता है तो क्या ये शब्द अथवा पुनःक में निरोध हुए अथवा ये अपेक्षा रहते हैं ? अपेक्षा रहना, दृष्ट्या परना यह तो चेतनका धर्म है । तो जाननेवालेके इस धर्मकी वाक्यमें आरोपित करने यह कहा जाता है । वाक्यका धर्म नहीं है कि यह निगमनकी अपेक्षा करे । वाक्य तो चेतन है । यदि जाननेवाले पुनः उक्तकी वाक्यको मुतावर धर्मकी समस्त मेका है तो फिर किस-
लिए दोष पदोंकी अपेक्षा करे यह जाननेवाले पुनः ? तो यह मानना होता कि समझने वाला पुनः अपनी कोई समझ वाक्यमें लिए जहाँ तब पदोंकी अपेक्षा रहना है उनमें पदोंके समुदायकी मानन रहते हैं अथवा यदि जाननेवालेका धर्म न माना जाय अपेक्षा रहना और जाननेवालेकी निराकाशतापर वाक्यकी समाधि न माना जाय तो उपसंहार बोल देनेपर भी उक्तका कथन तक करने वाले वाक्यमें अपेक्षप्रतिपत्ति तो हो जाती है, मगर हठ कर दिया जाय यह कि अभी वाक्य कैसे बनेगा ? निगमनकी तो अपेक्षा है अभी, अर्थात् अनुमानमें जो कथित निगमन बोला जाता है कि हम कारण शब्द परिणामी है अथवा पर्यन्तमें अग्नि है भी जो उपसंहारात्मक धर्म होता जाता है उक्तकी अपेक्षा बताना हो तो अभी कोई निगमन पर्यन्त भी अनुमानके अवयव बोले जायें तो पक्ष अवयव वाले वाक्यमें भी अपेक्षप्रतिपत्ति हो गई । लेकिन वहाँ यह प्रसंग लगाया जाता कि ठहरो ठहरो अभी वाक्य कैसे हो जायगा ? अभी साधनके अथ अवयवके पक्षकी भी अपेक्षा है । जैसे अनुमानमें यह जान लिया कि हम पर्यन्तमें अग्नि है धूम होनेके । जहाँ जहाँ धूम होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है, जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धूम नहीं होता । और यहाँ धूम है इस कारण अग्नि होना चाहिए । अनुमानका यह प्रयोग पूरा हो गया । अब यह प्रयोग पूरा बोल देनेके बाद यह कह दिया जायगा कि ठहरो ठहरो, अभी दूसरी प्रकारसे कुछ अवयव भी बोलने बाकी रह गये । जैसे अग्निको जिसने जन्म दिया है ऐसा यह पर्वत है या अन्य अन्य प्रकारसे उस वाक्यको बोलनेकी अपेक्षाका प्रसंग लगाया जा सकता है और फिर इस पदोंमें पुरुष कहीं भी

राकाश नहीं बन सकता कि उसे जो कुछ समझना था वह पूरा समझ गया, अब
 अन्य पदोंके बोलने, सुननेकी आवश्यकता नहीं रही। तो जो फिर कहीं भी निरपेक्षता
 न रह सकेगी और इस तरह तब कभी कोई वाक्य ही न बन सकेगा क्योंकि कुछ भी
 बोल दिया जानेपर भी अन्य पदोंकी आकाशा तो मानी जाये करेगी तो वाक्य न
 बड़ेगा फिर वाक्यके अर्थका ज्ञान किसीको भी नहीं हो सकता इस कारण यह मान
 लेना चाहिए कि जिस ज्ञानी, पुरुषको जितना परस्परापेक्ष पदोंके समुदाय कर लेनेपर
 निराकाशता जग, ज्ञाय, अन्य आकाशा न रहे उस पुरुषको उतने ही पदोंमें वाक्यपनेकी
 सिद्धि होती है अर्थात् उसके लिए उतने पदोंके समुदायका नाम वाक्य है, जो परस्पर-
 पेक्षता मात्र लेनेपर सर्व ज्ञान युक्तिसंगत, सभीचीन सिद्ध हो जाती है।
 प्रकरणवश थोड़े पदोंको सुनकर अर्थ परिज्ञान होनेसे भी वाक्यलक्षण
 की सुव्यवस्था — शब्दाकार, यहाँ कहता है कि कभी प्रकरण आदिकसे भी तो अर्थ
 की प्रतिज्ञा हो जाती है। न भी वाक्यके पूरे शब्द बोले जायें, थोड़ा भी कहा जाय
 तो उस अर्थसे वाक्यसे भी तो प्रकरणके वशसे अर्थका परिज्ञान कर लिया जाता है।
 तब यह बात कहा रही कि परस्परापेक्ष पदोंको सुनकर, अर्थ ज्ञान लिया
 के समाधानमें कहते हैं कि जहाँ प्रकरणवश थोड़े पदोंको सुनकर, अर्थ ज्ञान लिया
 जाता है वहाँ जितना आवश्यक है परस्परापेक्ष पद उन पदोंका इस प्रतिपत्ता प्रयोग
 किया और उसके आगे अन्य पदोंकी आवश्यकता न रही, इस कारण निराकाशता
 रही। ऐसी स्थितिमें भी जो सर्व प्रथम वाक्यका लक्षण बताया गया है उस लक्षणमें
 दोष नहीं आता। जो पुरुष प्रकरण आदिक द्वारा किसी अर्थको जान लेते हैं तो उस
 स्थितिमें जाननेमें सहायक जितने पदोंकी अपेक्षा रहती है उन अनेक पदोंको सुनकर
 उस प्रतिपत्ताको अब आगेके पदोंकी आकाशा नहीं रहती। तो वाक्यका लक्षण तो
 वहाँ भी सिद्ध हो गया। वाक्यका लक्षण यह बताया गया था कि परस्परापेक्ष पदोंका
 निरपेक्ष समुदाय वाक्य कहलाता है जो उस प्रकारमें प्रतिपत्ता जितने पदोंकी अपेक्षा
 की जितना आवश्यक थी, उन्को तो अपेक्षा हुई, अब जब उतनेसे ही सब अर्थ जान
 लिया गया तब अन्यकी अपेक्षा नहीं रही। जैसे प्रकरण कोई सत्यभासाके कथनका चल रहा है और वहाँ
 आवश्यक नहीं हुई, जैसा प्रकरण कोई सत्यभासाके कथनका चल रहा है और वहाँ
 कोई सत्य इतना ही शब्द बोलके अथवा भासा इतना ही शब्द बोल दे ती जैसे
 वहाँ पूरे नामका ज्ञान हो जाता है, तो कुछ पदकी अपेक्षा रही, और इतने पदको सुनकर
 पूरे अर्थका ज्ञान हो जाता है, तो अन्य पदोंकी आकाशा न रही, इस कारण
 जब पूरे अर्थ समझ लिया गया तो अन्य पदोंकी आकाशा न रही, इस कारण
 का लक्षण वहाँ भी सिद्ध होना है।
 स्यात् शब्दको अनेकान्तत्व प्रकाशकता — उक्त प्रकार वाक्यका

निर्णीत करके अब बताते हैं कि उक्त लक्षणवाले वाक्योंमें जहाँ स्यात् शब्द पडा है वह अनेकान्तका प्रकाश करने वाला है। जैसे 'स्यान् अस्ति' यह पूरा नय वाक्य है। 'स्यात् नास्ति' यह पूरा नय वाक्य है, अथवा उसको विशेषतासे कहे तो स्यात् जीव अस्ति, अथवा स्यात् जीव नित्य अस्ति। जितना जो कुछ कहा है वह उसः। पूरा एक एक वाक्य है, तो इन वाक्योंमें जो स्यात् शब्द दिया गया है वह अनेकान्त शब्दका प्रकाश करने वाला है, न कि वह स्यात् शब्द विधि विचार, प्रश्न, निमित्त आदिक विषयोंको बताने वाला है, क्योंकि विधि, विचार, प्रश्न आदिककी विवक्षा वहाँ नहीं है। तो यह स्यात् शब्द अनेकान्तका प्रकाश करता है कि इस अपेक्षासे पदार्थका यह धर्म है। और अन्य अपेक्षासे पदार्थमें अन्य भी धर्म हैं इस प्रकारकी ध्वनि बताता है अब यहाँ यह जिज्ञासा होती है कि वह अनेकान्त क्या है? जिस अनेकान्तको स्यात् शब्द प्रकाशित करता है? तो सुनी अब अनेकान्तका स्वरूप। अनेकान्तका मुख्यतया यह स्वरूप है कि सत् असत् नित्य अनित्यादिक जितने सर्वथा एकान्तरूप हैं उन सर्वथा एकान्तरूपका निराकरण कर दे ऐसे लक्षण वाला अनेकान्त होता है, पर ऐसा वह अनेकान्त प्रत्यक्ष और आगमसे अविरुद्ध होता है। क्योंकि, कोई भी वक्तव्य, कोई भी विषय रूपान्तरसे रहित नहीं होता। यदि किसी भी पदार्थको सत् भी कहा गया है कि सत् है तो इसके साथ यह जुडा हुआ होना ही चाहिए कि यह अन्य अपेक्षासे असत् है, तो जब कोई भी बात रूपान्तरसे रहित नहीं है तो वहाँ अनेकान्त होगा ही और ऐसा नियमित प्रकारका अनेकान्त कि जिसमें न तो प्रत्यक्षसे बाधा आये और न आगमसे बाधा आये, न अन्य प्रमाणसे बाधा आये, इस प्रकार सर्वथा एकान्त निराकरण करने वाला अनेकान्त होता है। तो वहाँ किसी जगह प्रयोग किया गया स्यात् शब्द वस्तुका विशेषणरूप होनेसे अर्थात् उस अर्थ समुदायका वाचक होनेसे जो प्रकृत अर्थ तत्त्व है उसकी सूचना देता है।

स्यात् शब्दकी शक्यी अनेक भावोंकी द्योतकता—पदार्थके सस्वन्धमें जो कुछ भी भाव बताया जा रहा है उस भावकी सूचना भी यह स्यात् शब्द देता है, क्यों कि निपात शब्दमें प्रकृत अर्थकी सूचना देनेका स्वभाव है, जैसे "एव" शब्द निपात शब्द है जिस 'एव' का अर्थ 'ही' होता है, अवधारण करने वाला शब्द है 'एव' तो जिसके साथ 'एव' शब्द लगता है वह प्रकृत अर्थका पूर्णतया पोषण करने वाला होता है। अब इसके साथ यह भी बात समझना चाहिए कि निपात द्योतक भी हुआ करता है। केवल वाचक ही हो, सूचक ही हो, इतनी ही बात नहीं है किन्तु द्योतक भी होता है, तब स्यात् शब्दने अनेकान्तका प्रकाश भी किया, लेकिन कोई यह सोचे कि स्यात् शब्दने जब अनेकान्तका प्रकाश कर दिया है तब विशेष शब्दोंका कहना व्यर्थ हो जायगा जब 'स्यात्' इतने शब्दसे ही यह जान लिया गया कि अस्तिका कथन इस ढंग में चल रहा है तो फिर वहाँ जीव अस्ति इत्यादि प्रकारके शब्दोंका उच्चारण

करना व्यर्थ हो जायगा, तो ऐसी आशका न करना चाहिए क्योंकि ऐसा न्याय है कि सामान्यका वर्णन होनेपर भी विशेषका वर्णन किया जाता है। तो स्यात् शब्द द्वारा यदि सामान्यतया अनेकान्तको प्रकाश कर दिया गया फिर भी उस ही तत्त्वकी जीवादिक पदोंके द्वारा विशेष रूपसे कहा जाता है। जीवादिक पदोंके ग्रहण करनेका बात नहीं है। बल्कि यह न्यायसगत ही बात है। जीवादिक शब्दके योगसे अनेकान्त अविच्छेद रूपसे स्यात् शब्दका प्रयोग वना है तो वहाँ स्यात् शब्दके योगसे अनेकान्त सामान्यकी प्रतिपत्ति हुई है। फिर भी विशेष प्रतिपत्तिके लिए अन्य पदोंकी आवश्यकता समझी ही गई है।

सूचना, वात, सुनो, जहा, यह माना जाय कि स्यात् शब्द तो किसी कही हुई बातकी सूचना ही करता है। तो स्यात् शब्दको सूचना करने वाला माननेके पक्षमें भी यह बातकी प्रभाव भी जान लिया जाता है और उसका असत् रूपसे वर्णन करना ध्वनित होता है ऐसे गम्य अर्थरूपके प्रति वह स्यात् शब्द विशेषण रूप है। अर्थात् वह भेद बताने वाला है कि यह जीव है, अजीव नहीं है, तब गम्य अर्थका वह विशेषक ही हुआ है। गम्य अर्थ है अजीव, उससे अपरत बुद्धि कराया कि यह जीव है, अजीव नहीं है। तो सूचकपक्षमें भी वह गम्य अर्थका विशेषक ही बना तब अनेकान्तका ही तो धोतन किया गया है, देखिये कोई भी वाक्य केवलज्ञानकी तरह समस्त पदार्थोंको एक साथ नहीं बतानेका है। इसी कारण स्यात् शब्द अभिधेय विशेषका सूचक माना गया है और इसी कारण इस सूचनाके लिए स्यात् शब्दका प्रयोग किया जाता है। वचन क्रमसे हुआ करने हैं और उन वचनोंके अनुसार जो बुद्धि बनती है वह बुद्धि भी क्रमसे हुआ करती है। हम कारण किमी भी प्रतिपाद्य तत्त्वको समझनेके लिए स्याद्वादकी आवश्यकता होती है। इसी कारण है भगवन् । तुम्हारे सिद्धान्तमें और श्रुतकेवलीके मार्गमें स्यात् निर्गत शब्द मानना इष्ट ही है। क्योंकि उस स्यात् शब्दसे अर्थका योग बनता है। पदार्थके सम्बन्धमें इसकी जो यथार्थ जानकारी करता है वचनोंके द्वारा उसको प्रयोग किया जानेपर भी पूर्ण अर्थ ज्ञानमें आ जाय (ऐसा है चमत्कार इस स्यात् शब्दके प्रयोगमें बसा हुआ है ? स्यात् शब्दके प्रयोग विना हम) उद्देश्य जीवोंको अनेकान्तत्मके अर्थको प्रतिपत्ति नहीं हो सकती। इस तरह जो एक जिज्ञासा की गई थी इस कारिकाके प्रमाण कहा गया है। और उसके फलको भी है जिस स्याद्वादसे संस्कृत तत्त्वज्ञानको प्रमाण कहा गया है। और भाति अर्थ स्याद्वादसे संस्कृत किया गया है। उस स्यात् शब्दका इस कारिकामें अली भाति अर्थ बताया गया है। अब शर्काकार ऐसी शर्का कर सकता है कि कथंचित कथंचन आदिक शब्दोंसे भी तो अनेकान्त अर्थकी प्रतिपत्ति हो जाती है फिर स्यात् वचनका

ही महत्त्व क्यों बताया जा रहा है ? उसका समाधान सत्रमे यह है कि कथञ्चित् आदिक शब्दसे भी अनेकान्तात्मक अर्थका ज्ञान किया जाता है सो तो सत्य है पर वह कथञ्चित्, कथञ्चित् आदिक शब्द पद्धति भी स्यात् वचनका पर्याय रूप है। चाहे कथञ्चित् वाद कहो, अपेक्षावाद कहो, स्याद्वाद कहो, ये सब ही एकार्यवाची शब्द हैं। तो कथञ्चित् विधिका प्रयोग भी स्याद्वाद पद्धति है, इसी बातको अब इस कारिकामे बतायेंगे।

स्योद्वाद सर्वथैकान्तात्पागात् किञ्चित्चिद्विधिः ।
सप्तभंगेनपापेक्षो हेयादेयैविशेषकः ॥१०६॥

स्याद्वादकी किञ्चित्चिद्विधिता—स्याद्वाद अर्थात् स्याद् यह शब्द सर्वथा एकान्तिका त्याग होनेसे कथञ्चिनका ही प्रयोगरूप है। और वहे कथञ्चित्का प्रयोग अथवा स्याद्वाद सप्तभङ्गनयोकी अपेक्षा रखता है और देय उपादेयका भेद करने वाला होता है। किञ्चित्चिद्विधि इस शब्दका अर्थ यह है कि जो कि शब्दसे निष्पन्न हो है उसे कहते हैं किञ्चित्चिद्विधि, अर्थात् कथञ्चिन कथञ्चन किञ्चित्, किञ्चन आदिक शब्द ये स्योद्वादके सूचक हैं सो यह स्याद्वाद अनेकान्त को अप्रामाण्यमे रखकर सप्तभङ्गनयोकी अपेक्षा रखता हुआ स्वभावसे सत् और परभावसे अत् आदिके रूपसे व्यवस्थाको करता है। स्याद्वादमें जिस भङ्गमे जिस धर्म का प्रयोग किया गया है उस धर्मका एकान्त नहीं है। किन्तु उस धर्मका प्रयोग करने वाला पुरुष अपने अभिप्रायमें अनेकान्त स्वरूपको बनाये हुए है और अनेकान्त स्वरूपका प्रकाश पाकर फिर उसमेंसे किसी धर्मको प्रधानतासे कहेका प्रकार। वह स्याद्वादका एक भङ्ग है। इस तरह स्याद्वाद अनेकान्तकी विषय करके सप्तभङ्ग और नयोकी अपेक्षा रखता हुआ हेय और आदेयका भेद करने वाला होता है।

— द्रव्याधिकनय व पर्यायाधिकनयकी शुद्धि व अशुद्धिके माध्यममे सात नयोकी निष्पत्ति—इस प्रकारमें यह भी जान लेना चाहिए कि वे ७ भङ्ग कौन हैं और ७ नय कौन हैं, क्योंकि इस कारिकामे सप्तभङ्ग और नयोकी अपेक्षा करनेकी बात कही गई है। तो इसमें सप्तभङ्गका तो वर्णन बहुत विषय रूपसे कर ही दिया गया। अब नयोकी बात सुनो। नयके मूल भेद दो हैं (१) द्रव्याधिकनय, (२) पर्यायाधिकनय। तो मूल ज्ञान दो विभागोंके वशसे अर्थात् इन दो मूल नयोंके प्रकाशमें नैगम आदिक अनेक प्रकारके नय उत्पन्न होते हैं। जो नय कोई तो शब्दका विषय करने वाले हैं, कोई अर्थका विषय करने वाले हैं। अर्थात् कुछ नय शब्दनय हैं कुछ अर्थनय हैं। ऐसे ये नैगम आदिक नाना नय होते हैं और इन नाना नयोंकी उत्पत्तिका सामन यह है कि मूल नय जो द्रव्याधिक और पर्यायाधिक ये दो हैं इन दो नयोकी शुद्धि और अशुद्धि की जानेसे नयोके बहुत विकल्प बन जाते हैं। शुद्धिका

अर्थ है भेद नौ अशुद्धिका अर्थ है अभेद। शोधन करना भेद पद्धतिमें बनता है। जैम व्यवहारमें कोई कहता है कि इन चावलको शुद्ध करी कथित कौडी कचुरा निकाल कर केवल जीवल रहे जाये ऐसी प्रक्रिया बनाओ। तो शुद्ध करनेको पद्धति भेदवाद ही तो हुई। वहा यह पहिचान गए कि ये चावल है और ये चावलके अतिरिक्त पदार्थ हैं। उनको भेद मालूम किया गया। उसका फल यह हुआ कि वहां शुद्धि प्रकट हुई। तो शुद्धिका अर्थ भेद है और अशुद्धिका अर्थ अभेद है। तो मूल दो नयो को शुद्धि और अशुद्धि हानेसे नैगम, सग्रह आदिक अनेक नय प्रकट होते हैं। जिनको अनेक शब्दोंमें बताया गया है द्रव्याधिकनयके विभागमें है नैगमसग्रह, व्यवहार ये तीन नय। इन तीन नयोका सम्बन्ध द्रव्य दृष्टिसे है इस कारण यह द्रव्याधिकनयके विभाग से सिद्ध होता है और पर्यायाधिक नयके विभागे निष्पन्न है नय ऋजुसूत्रनय शब्दनय, और एवभूतनय क्योंकि इन नयोका प्रधान विषय पर्याय है। तो उन ७ प्रकारके नयो में चार नय तो अर्थनय कहलाते हैं अर्थात् नैगम, सग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्रनय, ये चार नय अर्थनय हैं क्योंकि इन नयोका जो विषय है वह अर्थप्रधान है याने ये चार नय अर्थको विषय करते हैं इस कारण इन्हें अर्थनय कहा गया है, शेषके तीन नय शब्दनय कहलाते हैं। शब्द नय, समभिलिखनय, एवभूतनय इन तीन नयोमें शब्दको प्रधानता है। शब्दोंके विभागे अनुसार इन नयोका भाव बनाया जाता है। इस तरह वे ७ नय मूल द्रव्याधिकनय और पर्यायाधिकनय इन दो नयोके विभाग हैं और इनमें चार नय तो अर्थनय हैं और शेष तीन नय शब्दनय कहलाते हैं।

द्रव्याधिकनय प्रथमाधिकनयकी शुद्धि व, अशुद्धिका विवरण—यहाँ अर्थ नय हो जाते हैं द्रव्याधिकनय और पर्यायाधिकनयकी शुद्धि और अशुद्धिके अर्थ होनेका कारण यह है कि जब शुद्धि शब्दमा प्रयोग विवक्षित होता है कि शोधन किया किसीने निराकरण किया और इष्टको ग्रहण किया तो ऐसी वृत्ति भेदमें होती है तब वहाँ शुद्धिका अर्थ भेद है। वही ऐसी शुद्धि नहीं है, सबको एक माना है। किसीको हटाना, किसीको ग्रहण करना यह बात जहाँ नहीं आती वहाँ अभेद होता है। अतएव अशुद्धिका नाम अभेद है। किन्तु जब शुद्धिका अर्थ यह विवक्षित होता है कि शुद्धि, (purity), पवित्रता, कवल्य जहाँ विवक्षित हो उसका नाम शुद्धि है, तब इस शुद्धिका अर्थ अभेद ही जाता है और ऐसी शुद्धि जहाँ नहीं है उसे कहते हैं अशुद्धि, जिसका अर्थ जान लेना चाहिए। यहाँ तात्पर्य यह बताया जा रहा है कि जितने नयोके भेद प्रभेद बनते हैं वे सब मूल ही नयोको शुद्धि और अशुद्धिके भाव्यमसे बनते हैं।

द्रव्याधिकनयको शुद्धि अशुद्धिमें नैगम सग्रह व व्यवहारनयका

त्रिगोण—अब द्रव्याधिकनयके ३ भेद हैं तो ये किस प्रकारकी शुद्धि थी—अशुद्धिके कारण प्रकट हुए हैं, इस बातको बना रहे हैं। मूल नय है द्रव्याधिक नय। शुद्धके कारण सग्रहनय प्रकट होता है। यही शुद्धिका अर्थ है भेद। 'हां' अनेक दृष्टिमें द्रव्यको निरला जाता है वहाँ सभी द्रव्यों का मग्न होना है अर्थात् द्रव्य इस नयने परिज्ञात होते हैं अतएव द्रव्याधिककी शुद्धिसे सग्रहनय प्रकट होना ठीक ही कहा गया है। सग्रहनयसे शुद्ध किया गया है तो यहाँ यह सिद्ध है कि समस्त उपाधिगोम र हेनपनेरूपसे इन नयने शुद्धिको सम्मात्रको विषय किया है। सत् ऐसा कहनेमें समस्त पदार्थ शृंषित हो जाते हैं। इस मन्के कहनेमें शुद्ध सम्मात्र विषय किया है, उपमें भेद नहीं किया गया कि द्रव्य गुण है, कर्म है अथवा अनुक पदाय है। तो यो समस्त उपाधिगोमसे रहितकी पद्धतिसे शुद्ध सम्मात्रको विषय किया जानेमें यह मग्न नय द्रव्याधिकनयकी शुद्धिमें प्रकट हुआ है और यह समस्त पदार्थोंको एकतारूपसे सग्रह कर । है। अब उस ही मूल द्रव्याधिकनयकी अशुद्धिसे अथवा उस सग्रहनयमें और भेद डालनेसे व्यवहार प्रकट होता है। यही अशुद्धिका अर्थ भेद है। इस व्यवहारसे सग्रहनयसे ग्रहण किए गए पदार्थका त्रिधिवर्क भेद किया है और वहाँ द्रव्यत्व आदिक विशेषणके रूपसे अपने आप अशुद्धताको स्वीकार किया है। जैसे जो सत् है वह द्रव्य है अथवा गुण है आदिक रूपसे भेदको विषय किया है। सग्रहनयमें जाने गए पदार्थमें भेद करना व्यवहारका कार्य है तो यह व्यवहारनय द्रव्याधिकनयकी अशुद्धिमें प्रकट होता है। तो द्रव्याधिकनयके ये तीन भेद हैं—नैगम सग्रह, व्यवहार जिनका निर्देश किया गया है। अब इसमें पूर्व नैगमनयके विषयमें अभी कुछ अधिक यो नहीं कहा गया कि इन तीन नयोंमें महा विषय नैगमनयका है और उसके आगे कुछ अन्य भेद बनाकर सग्रह व्यवहार प्रकट होता है तो इस पद्धतिमें सबसे महाविषय नैगम नयका है और उसके आगे कुछ अन्य भेद बनाकर सग्रह व्यवहार प्रकट होता है। तो इन पद्धतिमें सबसे महाविषय नैगमनयका है। तो इतनी ही बात समझनेके लिये नैगमनयका सक्षेपरूपसे वर्णन किया। अब चूँकि इस प्रयोजनकी पूर्ति द्रव्याधिकनयके तीन भेदोंको बताकर हो गया है तब नैगमनयके सम्यन्धमें अब विशेष विवरण करते हैं।

नैगमनयका विशेष विवरण—नैगमनय भी अशुद्धिसे प्रवर्तमान है। यहाँ अशुद्धिका अर्थभेद है, नैगम उपाधिसहित वस्तुको विषय करता है क्योंकि यह ज्ञाननय है, सकल्पपर आधारित है। अतएव सोपाधि वस्तुको विषय करनेके कारण इसकी वृत्ति अशुद्धि पद्धतिसे होती है। इसी कारण नैगमनयके अनेक भेद प्रभेद हो जाते हैं। नैगमनयकी प्रवृत्ति तीन प्रकारमें होती है—एक प्रकार तो यह है कि दो द्रव्योंमें किसी का गौणरूपसे किसीको प्रधानरूपसे विवक्षित बनाकर, गौणको प्रधानमें गभित कर गौणके वर्णनमें भी प्रधानरूपसे वर्णन कर दिया जाता है। तब इस नैगमका अर्थ हुआ—द्रव्य नैगम। दूसरा प्रकार है—इस पर्यायमें गौण और प्रधानसे विवक्षा करने

एकका दूसरेसे उपचार करके वर्णन करना यह है पर्याय नैगम । तीसरा प्रकार
 इस पर्यायमें गौण और प्रधानसे विवक्षा करनेपर एकका दूसरेमें उपचार करके
 वर्णन करना यह है पर्याय-नैगम । तीसरा प्रकार है द्रव्यायामि नैगम ॥ द्रव्य और
 पर्यायोंमें गौण और प्रधानतासे विवक्षा करनेपर एकका दूसरेमें आरोप करना यह है
 द्रव्यगर्गि नैगमनय । नैगमनयकी विशेषता ही यह है कि वह किसी एकपर देख नहीं
 है प्रथम उससे सत् और असत् दोनोको विषय किया है और असत्में सत्का आरोप
 करके कथन किया है । एक दृष्टिसे निरन्ता प्राय-तो इन तयोकी प्रणाली यह है कि
 सत् नय महा विषय वाला होता है और उत्तरनय सूक्ष्म विषय वाला होता है । एतो
 सप्रहनयसे जब समस्त सत्का सप्रहनयमें आगए तो बचा ही क्या ? बुद्धिमें आरोपित
 होना चाहिए । तो जब सत् सप्रहनयमें आगए तो बचा ही क्या ? बुद्धिमें आरोपित
 असत् बचा, तो नैगमनय सत् असत् दोनोको विषय करता है । पृथक-पृथक नहीं किन्तु
 असत्में सत्का विचार बतानेकर वर्णन करता है । इसकी वृत्तिलि इस प्रकार है कि
 नैगम नैगम जो एकपर न जाय उन नैगम कहते हैं । इसमें सामान्य लक्षण यह
 है कि अवर्तमान अर्थका अर्थ जगह सरल भावसे ग्रहण करनेना ही नैगमनय है ।
 सब नैगमनयके जिनने भेद प्रभेद किए जायेंगे उन सबमें यह लक्षण लक्षित रहेगा ।
 जैसे कोई पुरुष भाता बनानेके लिए प्रयत्न कर रहा है और प्रयत्न यह हो रहा है कि
 उसी स्थितिमें उससे कोई पूछना है कि आई क्या काम करते हो ? तो वह उत्तर देता
 है कि मैं भात बनाता हूँ । तो भात तो वही असत् है, है ही नहीं, अवर्तमान है । लेकिन
 सकल उसका अवश्य है कि भात बनाता हूँ । तो सकल भावसे उस असत् पदार्थके
 इन प्रवृत्तियोंमें ग्रहण किया इस नैगमनयने, इस कारण नैगमनयका विषय सकल भी
 बताया जाता है । तो जिस तरह वही दो द्रव्योंमें गौण और प्रधानकी विवक्षासे नैग-
 मनय कहा है इसी प्रकार, सर्व नैगमनयोंमें वही अर्थ आयगा कि अवर्तमान अर्थका
 सकलभावे ग्रहण करना नैगमनय है ।

द्रव्यनैगम, पर्यायनैगम, द्रव्यगर्गि नैगम नामके नैगमनयोंका वर्णन
 सब नैगमनयमें जो तीन प्रकार बताये हैं - द्रव्यनैगम, पर्यायनैगम और द्रव्य-पर्याय
 नैगम, इन तीनमेंसे प्रथम द्दे गए द्रव्यनैगमके भेद करते हैं । द्रव्यनैगमनय दो प्रकार
 से भूत होते हैं । शुद्धद्रव्यनैगम और अशुद्धद्रव्यनैगम । दो शुद्ध द्रव्योंमें गौण प्रधानकी
 विवक्षासे किसी किसी दूसरेको सकल्पभावसे ग्रहण करना शुद्धद्रव्यनैगम है और दो
 अशुद्ध द्रव्योंमें अथवा एक शुद्ध दूसरा अशुद्ध हो ऐसे दो द्रव्योंमें गौण प्रधान आवकी
 विवक्षासे सकल्पभावका ग्रहण किया जाता, अवर्तमान अर्थको ग्रहणकरना अशुद्धद्रव्य-
 नैगम है । अब द्वितीय प्रकार जो नैगमका पर्याय नैगम है उसके भेद कहते हैं । पर्याय
 नैगमनय तीन प्रकारसे भूत होते हैं । दो अर्थ पर्यायोंमें गौण और प्रधानकी विवक्षा

सो सक्त्वमात्रमे श्रद्धर्तमानको ग्रहण करना अर्थ पर्यायनैगमनय है । व्यञ्जनपर्यायनैगमनय दो व्यञ्जन पर्यायोमे गौण और प्रधानकी विवक्षामे सक्त्वमात्रमे श्रद्धर्तमान तत्त्वको ग्रहण करना सो व्यञ्जनपर्याय नैगमनय है । तीसरी पर्याय नैगमनय है—अर्थ व्यञ्जन पर्याय नैगमनय । अर्थपर्यायमे और व्यञ्जनपर्यायमे गौण प्रधानकी विवक्षासे संकल्पमात्रमे श्रद्धर्तमान तत्त्वको ग्रहण करना अर्थव्यञ्जनपर्याय नैगमनय है । अर्थ पर्याय नैगमनयमे यह गये इन तीन प्रकारमे अर्थपर्याय नैगमनयके भेद कहते हैं । अर्थ पर्यायनैगमनय तीन प्रकारमे प्रवृत्त होते हैं । दो ज्ञानार्थ पर्यायोमे गौण और प्रधानता की विवक्षासे सक्त्वमात्रमे ग्रहण करने वाला नय ज्ञानार्थ पर्यायनैगमनय है । दूसरा है श्लेषार्थपर्यायनैगमनय । दो श्लेष अर्थ पर्यायोमे गौण प्रधानता की विवक्षासे सक्त्वमात्र साधनको ग्रहण करना श्लेषार्थपर्यायनैगमनय है । तीसरा है ज्ञानश्लेषार्थपर्याय नैगमनय ज्ञानार्थपर्यायमे और श्लेषार्थपर्यायमे गौण प्रधानताकी विवक्षासे सक्त्वमात्र तत्त्वको ग्रहण करना सो ज्ञानश्लेषार्थपर्याय नैगमनय है ।

व्यञ्जनपर्यायनैगमनयके छह भेदोंका विवरण—अर्थ व्यञ्जन पर्यायनैगमनयके भेद बताते हैं । व्यञ्जनमे मतलब है उन तीन नयोका जो शब्दको प्रधानतासे विषय करते हैं । ऐसे नय हैं शब्दनय समभिरुद्धनय और एवभूतनय । दो नयोंके संयोग से व्यञ्जन पर्याय नैगमनयकी उत्पत्ति होती है । उनमे पहिला है शब्द व्यञ्जनपर्याय नैगमनय । दो शब्दोंके विषयके बीच गौण और प्रधानकी विवक्षा किसी एकको मुख्य करके प्रतिपादन करनेका नाम शब्द व्यञ्जनपर्याय नैगमनय है । दूसरा व्यञ्जनपर्याय नैगमनय है समभिरुद्धनय व्यञ्जनपर्याय नैगमनय । दो समभिरुद्धनयोकी पर्यायोमे गौण और प्रधानताकी विवक्षासे जो किसी एक पर गमन होता है उसे समभिरुद्ध व्यञ्जन पर्याय नैगमनय कहते हैं । तीसरा व्यञ्जनपर्याय नैगमनय है एवभूत व्यञ्जनपर्याय नैगमनय । दो एवभूत व्यञ्जनपर्यायोमे गौण और प्रधानतासे विवक्षा करनेपर जो किसी एकका उपचार कर जानना होता है उसे एवभूतव्यञ्जनपर्याय नैगमनय कहते हैं । चौथा व्यञ्जनपर्याय शब्द समभिरुद्ध व्यञ्जन पर्याय । शब्दनय और समभिरुद्धनय इन दोनोंके विषयभूत पर्यायोमे गौण और प्रधानतासे विवक्षा करनेपर किसी एककी मुख्यतासे वर्णन करनेको शब्द समभिरुद्धव्यञ्जन पर्याय नैगमनय कहते हैं । ५ वाँ है शब्दएवभूतव्यञ्जनपर्याय नैगमनय । शब्दनय और एवभूतनयके विषयभूत पर्याय गौण और प्रधानतासे विवक्षाको करनेपर किसी एकके जाननेको शब्द एवभूतव्यञ्जन पर्याय नैगमनय कहते हैं । छठा व्यञ्जनपर्याय नैगमनय है 'समभिरुद्ध एवभूत व्यञ्जन नैगमनय । समभिरुद्ध और एवभूत व्यञ्जन पर्याय नैगमनय' इन दो शब्दनयोकी पर्यायोमे गौण और प्रधानतासे विवक्षा करनेपर किसी एक आरोपित तत्त्वके वर्णनको समभिरुद्धएवभूतव्यञ्जन पर्याय नैगमनय कहते हैं ।

अर्थव्यञ्जनपर्याय नैगमनयके प्रकार—अर्थ अर्थव्यञ्जक पर्याय नैगमनयके

भेद रहने हैं। अर्थव्यञ्जनपर्यायि नैगमनयका अर्थ है कि अर्पणनय और व्यञ्जकनय, इन दानोके विषयमे गौण और प्रधानतासे विवक्षा करते। किसी एक-विषयका वर्णन करना सो अर्थव्यञ्जनपर्यायि नैगमनय है। पू कि यह पर्यायनैगम है तो अर्थ-नयोमे शब्दनय, समभिरूढनय और एवभूतनय हैं। तब यहाँ ३ भेद होते हैं—ऋजुसूत्रनय और शब्दनयके विषयोमे गौण व प्रधानता करके वर्णन करना सो ऋजुसूत्र-शब्दनयका अर्थव्यञ्जन पर्यायनैगमनय है। ऋजुसूत्रनय व समभिरूढनय इन दोनों विषयोमे गौण प्रधानतामे वर्णन करना सो ऋजुसूत्रसमभिरूढनयका अर्थव्यञ्जन पर्यायनैगमनय है और ऋजुसूत्रनय एवभूतनय इन दोके विषयमे गौण प्रधानतासे विवक्षा करनेपर एकका दूसरेमे आरोप करके कथन करना सो ऋजुसूत्र एवभूतका अर्थव्यञ्जनपर्यायि नैगमनय है।

द्रव्यपर्यायिनैगमनयके आठ प्रकार—द्रव्यपर्यायिनैगमनय के प्रकारको है। द्रव्य दो प्रकारके होते हैं शुद्ध द्रव्य और अशुद्ध द्रव्य। और पर्यायनय तीन प्रकारके होने हैं—शब्दनय, समभिरूढनय एवभूतनय। तो इनके परस्पर मेलमे दो प्रकार बन जाते हैं। जिनमे पहिला प्रकार है—शुद्धद्रव्य और ऋजुसूत्रनय। इन दोके विषयमे गौण और प्रधानतासे विवक्षा करनेपर एकमे दूसरेको आरोप करना, कथन-करना। दूसरा है शुद्धद्रव्य शब्दनयका द्रव्यपर्यायि नैगमनय। शुद्धद्रव्य और शब्दनयके विषयमे गौण प्रधानतासे विवक्षा करनेपर, वर्तमानको गौण और 'अवर्तमानको' प्रधान करके अवर्तमानका वर्णन करना यह है शुद्धद्रव्य शब्द विषयक द्रव्यपर्यायिनैगमनय। तीसरा है शुद्धद्रव्यसमभिरूढनयका द्रव्यपर्यायिनैगमनय शुद्ध द्रव्य और समभि-रूढनयके विषयभूत तत्त्वोमे गौण और प्रधान भावसे विवक्षा करनेपर वर्तमानको मुख्यता गौण और प्रधान भावसे विवक्षा करनेपर वर्तमानको गौण करके अवर्तमानका मुख्यता से आरोप करना सो शुद्धद्रव्य और एवभूतनय इन दो विषयोमे गौण और प्रधानतासे विवक्षा करनेपर वर्तमानको गौण कर उस गौणमे 'अवर्तमानको' प्रधानतासे आरोपित करके अवर्तमानकी सिद्धि करना सो शुद्धद्रव्यवभूत विषयक द्रव्य-पर्यायिनैगमनय है। तो जिन प्रकार शुद्धद्रव्यके साथ तीन नयोके मेल करके द्रव्यपर्यायि-नैगम बताये गए हैं उसी प्रकार अशुद्धद्रव्यके साथ ऋजुसूत्रनय, शब्दनय और समभि-रूढनय तथा, एवभूतनय, इन विषयोमें गौणप्रधान रूपसे विवक्षा करनेपर गौणमे प्रधानको आरोपित कर अवर्तमानका वर्णन करना, सो शेषके चार द्रव्यपर्यायिनैगम सिद्ध हो जाते हैं। इस तरह नैगमका बहुत बड़ा विस्तार बनता है। उन सबके उदा-हरण भी निम्नपर लौक विरुद्ध न हो, आगम विरुद्ध न हो उस तरह लगायो जाना चाहिए। यहाँ तक नैगम, सग्रह, व्यवहार इन द्रव्याधिकनयोका विभाग बताया गया है। अब पर्यायधिकनयके विभागमे किस तरह कौन कौन नयोकी उत्पत्ति होती है

इसका वर्णन करते हैं ।

पर्यायार्थिकनयकी शुद्धि अशुद्धिसे ऋजुसूत्रनय, शब्दनय समि रूढ-
नय व एवभूतनयकी उपपत्ति—मूल दो नशोमे कहा गया है एक पर्यायार्थिकनय ।
उसकी अशुद्धिसे ऋजुसूत्रनयकी उपपत्ति होती है । यहाँ अशुद्धिका अर्थ अभेद है ।
ऋजुसूत्रनयका विषय बताया गया है वर्तमान अर्थको ग्रहण करना । वर्तमान पर्यायो
रूपमे अर्थको ग्रहण किया उस प्रतिभासमे काल चारक, लिङ्ग आदिकका भेद पडा
भी हो तब भी उम भेदकी दृष्टिको ग्रहण न करना, तो धू कि इन शब्दोमे अनेक
प्रकारका भेद होनेपर भी अभेदसे ही वर्तमान पर्यायको ऋजुसूत्रनयने ग्रहण किया,
इस कारण पर्यायार्थिकनयकी अशुद्धिसे अर्थान् अभेदसे ऋजुसूत्रनयकी उपपत्ति हुई ।
उदाहरणके लिए जैसे ऋजुसूत्रनयसे कोई स्त्रीका बोध किया, तो वह स्त्री पर्याय
अनेक शब्दो द्वारा वाच्य होती है । जैसे दार भार्या, कलत्र आदि । तो इन पर्यायो
को ऋजुसूत्रनय किसी भी शब्दसे बोल देगा उन शब्दोके भेदसे उसमें भेद न करेगा ।
तो-यो पर्यायार्थिकनयकी सीमामे अभेद द्वारा ऋजुसूत्रनयकी उपपत्ति हुई है । अब
पर्यायार्थिकनयकी शुद्धिसे अर्थान् भेदसे शब्दनयकी उपपत्ति बताते हैं । ऋजुसूत्रनसे
जो पर्याय ग्रहण किया गया है उसको काल आदिकके भेदसे भेद करके ग्रहण करने
का काम शब्दनयका है । जैसे दार शब्दसे जिम स्त्रीका ग्रहण किया गया वह अन्य
रूप है, कलत्र शब्दसे जो ग्रहण किया वह अन्य रूप है । इनमें अर्थभेद है—स्त्री उसे
कहते हैं जिसमे गर्भ धारण हो, दार कहते हैं उमे जो अपने कुटुम्बको न्यारा न्यारा
करा दे, भार्या कहते हैं उमे जो अपने कुटुम्बका निर्वाहन भलीप्रकार करे कलत्र कहते
हैं उसे जो अपने पति, पुत्रादिकके शरीरोकी रक्षा करे । तो इस अर्थभेदसे उस पर्याय
मे भी भेद निरखता है शब्दनय, इस कारण शब्दनय पर्यायार्थिकनयके भेदसे उपपन्न
होता है । जब यही भेद कुछ और बढना जाता है तो समभिरूढनयकी उत्पत्ति होती
है । शब्दनयसे जिस अर्थको ग्रहण किया है, जिम पर्यायको जाना है वहाँ उस शब्दसे
अनेक अनेक अर्थ च्वनित होते हैं अर्थान् कुछ शब्द ऐसे हैं जो अनेक पदार्थोमेसे अन्य
पदार्थोका त्यागकर किसी रूढ पदार्थको ही ग्रहण कराये, ऐसा समभिरूढनयका काम
है । तो समभिरूढनयसे पर्यायवाचक शब्दोका धू कि परस्पर अभेद है तो वस्तुमें भी
भेद दिखा दिया । यो विशेष भेदसे समभिरूढनयकी उपपत्ति होती है । जब यह भेद
और अधिक हो जाता है तब एवभूतनयकी उपपत्ति होती है । समभिरूढनयने जिस
विषयको ग्रहण किया उसमें क्रियाके भेदसे और भी भेद करके अन्यको छोडकर
क्रियागत वस्तुको ग्रहण करे; ऐसा एवभूतनयका काम है । जैसे समभिरूढनयने गौ
शब्दसे-वाणी आदिक अनेक अर्थ हटाकर केवल गायका ग्रहण किया था तो अब एव-
भूतनयमे गौ शब्दका क्रियापरक अर्थ करके कि जो जाये सो गौ, गच्छति इति गौ ।
तो जब वह जाये ऐसी गमन क्रियामे रहती हुई गायको ही गाय कहा गया ऐसा एव-

नूतनयकी अभिप्राय है। इस तरह पर्यायिकनयकी शुद्धि और अशुद्धि इन चार प्रकारके हैं नयोकी उपपत्ति होती है। ये सब नयोके विषय हैं। यद्यपि इनकी अपेक्षासे अशुद्धि कुछ चलता नहीं है, लेकिन अशुद्धि न चले, विषय तो उसका यही है, और उसको समझाया गया है। कोई भी नय निविषय नहीं होता। जब उनका विषय है तो उसका ज्ञात करने वाले नय भी बनाये जाते हैं। इस तरह मूल दो नयोकी शुद्धि और अशुद्धिके माध्यमसे बहुत प्रकारके नय जानना चाहिए।

नयोका परिमाण और नयोकी उपयोगितामे स्यद्वादकी सर्वतत्त्व प्रकाशना—ये सब नय पहिले-पहिलेके नय महान-महान विषय वाले हैं और उत्तरोत्तरके नय अल्प विषय वाले हैं और इन नयोके कितने भेद बताये जाय, जितने बताये जा सकते, बनाये जाते हैं, पर नयोके अंदकी पृथक् यह है कि जितने प्रकारके नय परिमाण हो उतने तय होते हैं और जितने अपने दूसरोको बता सकें इस दृष्टिसे नय शब्दोंके नय होते हैं। परोपदेशकी अपेक्षासे अर्थात् दूसरोको बता सकें इस दृष्टिसे नय शब्दोंके परिमाण बराबर है अर्थात् जितने शब्द हैं उतने ही प्रकारके नय कहे जा सकते हैं और अपने ज्ञान विवृताकी अपेक्षासे जितने अभिप्राय हो उतने ही प्रकारके नय कहे जा सकते हैं और शब्दोंके परिमाणसे निकलोगा परिमाण अधिक होता है। इस तरह नयोके अनगिनते भेद किए जा सकते हैं इस तरह हस्त प्रकरणसे यह बताया गया कि मूलमूल और नयोकी अपेक्षा रखकर यह स्याद्वाद हेम और उपादेयका भेद कर देना है। स्याद्वादकी अर्थ अर्थानाये, बिना हेय और उपादेयकी व्यवस्था बनाने वाला है और साथ ही यह स्याद्वाद समस्त तत्त्वोंका प्रकार करने वाला है और जैसे कि केवलज्ञात सर्वतत्त्वोंका प्रकाश करते हैं ॥ १०५ ॥

स्याद्वादकेवलज्ञाने सर्वतत्त्वप्रकाशने—स्याद्वाद और केवलज्ञान केवलज्ञानके प्रकाश करने वाले हैं, केवल इनमें भेद है तो साक्षात् और अर्थात् साक्षात् सर्व तत्त्वोंका प्रकाश करने तो साक्षात् समस्त पदार्थोंका परिज्ञान करने वाला साक्षात् भेद है। अर्थात् केवलज्ञान तो साक्षात् समस्त पदार्थोंका परिज्ञान करने वाला है और स्याद्वाद समस्त तत्त्वोंका प्रसाक्षात् याने परम्परया अथवा परोक्षरूपसे सर्वतत्त्वोंका प्रकाश करने वाला है। इन दो उपायोंको छोड़कर जाननेका अन्य और कोई उपाय नहीं है, अन्य प्रकारसे प्रतीयमान कोई वस्तु ही नहीं है, स्याद्वादका अर्थ है दृष्टिवाद,

अपेक्षावाद, सुनयवाद, अनेकातवाद । पदार्थोंका स्याद्वाद पद्धतिसे नय विभाग पूर्वक किसी धर्मको मुख्य करके किसी धर्मका गौण करते हुए वर्णन करना स्याद्वाद है । स्याद्वाद अनेकान्तका द्योतन करने वाला है इस कारण यह किसी एकान्त धर्मका दृष्ट नहीं करता, किन्तु प्रमाणसे समस्त धर्मोंका ग्रहण करके उनमेंसे फिर विवक्षावश किसी एक धर्मका मुख्यतासे प्रतिपादन करना सो नय कहलाता है । ऐसे सर्व नयोंके उपयोग पूर्वक जो कथन है उसे स्याद्वाद कहते हैं । तो स्याद्वाद विधिसे अर्थात् आगमद्वारा भी समस्त तत्त्वोंका ज्ञान किया जाता और केवलज्ञान द्वारा समस्त तत्त्वोंका ज्ञान किया जाता है । केवल हममें साक्षात् और असाक्षात्का भेद है । साक्षात् प्रतिभासी ज्ञान तो केवलज्ञान है और असाक्षात् प्रतिभासी ज्ञान स्याद्वाद है, आगमज्ञान है । तो इन दो पद्धतियोंमें प्रतिभास किया करे, ऐसे ज्ञानोंसे भिन्न ज्ञान और अन्य कोई नहीं है ।

स्याद्वाद और केवलज्ञानमें परस्परहेतु के कारण दोनोंका महत्त्व - इस कारिकामें जो स्याद्वाद व केवलज्ञान इन दो नयोंका स्थान किया गया है । उनमें पहिले स्याद्वाद कहा, इसके बाद केवलज्ञान कहा । तो इस क्रमप्रयोगके निर्देशसे यहाँ यह सिद्ध होता है कि इन दोनोंमें पूज्य और महत्त्वशाली कौन है ? इसका कोई नियम नहीं बनाया जा सकता अर्थात् स्याद्वाद महान पूज्य उपयोगी है या केवलज्ञान महान पूज्य उपयोगी है ? इस विषयमें किसीको एकान्तसे नहीं कहा जा सकता क्योंकि ये दोनों परस्पर हेतुभूत हैं । स्याद्वादके अनापत्ते साधुजन केवलज्ञान उत्पन्न करने हैं । तो केवलज्ञानके हानेमें यह स्याद्वाद सार्धन है । तो अब देखिये । इस प्रसङ्गमें स्याद्वाद की महत्ता हुई । जिस स्याद्वादके प्रसादसे केवलज्ञान उत्पन्न होता है उस स्याद्वादकी महिमाका कौन वर्णन कर सकता है । अब दूसरे स्थानकी बात देखिये । केवलज्ञान जिन्हें उत्पन्न हुआ है ऐसे सर्वज्ञ वीतराग जिनेन्द्र प्रभुकी दिव्यध्वनिसे इस आगमकी प्रमाणाता और उपपत्ति होती है । तब स्याद्वादका उपपन्न होनेका सार्धन और प्रमाणाताका वास्तविक रूप इस केवलज्ञानसे बना है ? तब केवलज्ञान कितना महान है और इसका विषय भी स्पष्ट महान है, इस कारण यह केवलज्ञान पूज्य और महिमाशाली हुआ । तो परस्पर ये एक दूसरेके हेतु हैं, पूरक हैं, इस कारण इनमें पूज्य और महिमाशालीका विषय नहीं है, यह बात यह क्रम प्रयोग बताती है । इस कथनमें अन्योन्याश्रय दोष भी नहीं आता कि कोई यों पूछने लगे कि जब स्याद्वाद हो तब स्याद्वाद बने ? यह दोष यों नहीं आता कि इसमें परम्परा है, अनाविपना है । पूर्व सर्वज्ञके द्वारा प्रकाशित आगमसे उत्तर सर्वज्ञके केवलज्ञान उत्पन्न होते हैं और उस उत्तर सर्वज्ञके केवलज्ञानसे आगमके लिए आगमका प्रकाश होती है । इस प्रकार अनाविसे ही सर्वज्ञ और आगमकी सतान परम्परासे अब तक चली आई है ।

अभ्यहितत्त्व दोनेपर भी पर्वनिपातका अर्थ नयमों-का ह्वाकार कहता है

केवलज्ञान ही पूज्य है क्योंकि वहाँ सब कम कलकलति
 है कि स्याद्वाद और केवलज्ञान ही पूज्य है क्योंकि वहाँ सब कम कलकलति
 श्रुतकारा है और केवलज्ञान ही पूज्य है क्योंकि वहाँ सब कम कलकलति
 प्रत्यक्ष होते हैं और केवलज्ञान ही पूज्य है क्योंकि वहाँ सब कम कलकलति
 प्रमाणों कहते हैं कि यद्यपि यह बात सत्य है, केवलज्ञान पूज्य है और
 प्रमाणों प्रथम निदेश होता है, लेकिन इस विषय में नियम नहीं है कि केवलज्ञान
 ही और अनेक स्थलों पर पूज्य है और अनेक उदाहरण ऐसे
 हैं कि केवलज्ञान पूज्य होवे कि कारणात् पूर्वनिपात ही हो। अनेक उदाहरण ऐसे
 मिलते हैं कि, जहाँ प्रथमसे पहले भी उदाहरणों का निदेश कर दिया जाता है। जैसे
 शिष्योपाध्याय, यहाँ शिष्य और उपाध्याय दो का उदाहरण किया गया है। और
 इस समासमें शिष्य का पूर्वनिपात है तो यह नियम नहीं रहता कि पूज्यका ही नाम
 प्रथम आये। उपासक का भी पहले नाम आ सकता है। शिष्योपाध्यायकी तरह। अन्य
 भी अनेक उदाहरण इस बातका सुमर्थन करते हैं कि पूज्यका पूर्वनिपात हो, एता
 केवलज्ञान ही पूज्य है इससे यह बात निर्दोष सिद्ध है जो इस कारिकामें कहा है— स्याद्वाद
 उपाय शीघ्र विदित हो इसमें भी सहायक है। तब यह कारिकामें जो कहा गया है
 कि स्याद्वाद और केवलज्ञान ये समस्त तत्त्वोंका प्रकाश करने वाले हैं, यह पृथक्तया
 प्रकृतिकृत है। केवल भेदसाक्षात् और असाक्षात् प्रतिभासा करनेका है।

पर्यायिपेक्षया इस प्रसङ्ग का अर्थ प्रतीतिभूतत्त्वोका प्रकाश करने
 साथ अविरोध-अप्रव-बाधका रूढता है कि स्याद्वाद। असाक्षात्त्वोका प्रकाश करने
 शोला-कर्म-सिद्ध होगा। सुत जीमें श्रीऋणहै कि-प्रतिभूतत्त्वोका प्रकाश करने
 तपयशिशु-मतिज्ञान और श्रुतज्ञानके विषयका नियम सर्व द्रष्टव्योमें तो है कि श्रुतज्ञान समस्त
 प्रययोंके नहीं है। तो इस प्रसङ्गके अर्थ असाक्षात्त्वोका प्रकाश करने वाला
 प्रययोंके विषय नहीं करता। इस सिद्धान्तमें सबको समझना है कि श्रुतज्ञान समस्त
 नहीं है। श्रुतज्ञान ही पर्यायोंका प्रसङ्ग ही है। स्याद्वाद समस्त तत्त्वोंका प्रकाश करने वाला
 १) कारिकामें यह कथन कि स्याद्वाद समस्त तत्त्वोंका प्रकाश करने वाला है और
 २) कि इस कारिकामें जो प्रययोंका प्रकाश करने वाला है। स्याद्वाद ही प्रययोंका प्रकाश करने वाला
 ३) सामान्य प्रययोंका प्रकाश करने वाला है कि स्याद्वाद ही प्रययोंका प्रकाश करने वाला है और
 ४) स्याद्वाद ही प्रययोंका प्रकाश करने वाला है कि स्याद्वाद ही प्रययोंका प्रकाश करने वाला है और
 ५) स्याद्वाद ही प्रययोंका प्रकाश करने वाला है कि स्याद्वाद ही प्रययोंका प्रकाश करने वाला है और

देश्यरूप इस कारिकासे यह वर्णन किया गया कि स्याद्वाद ममन्त तत्त्वोका प्रकाश करने वाला है। और, इस प्रकार इस कारिकाके कथनका सूत्रके कानके साथ विरोध नहीं होता। जैसे कि आगम दूमरेसे लिए ममन्त जीवादि तत्त्वोका प्रातपादन करता है उसी प्रकार केवली भगवान भी अथवा केवलज्ञान भी ममन्त तत्त्वोका प्रकाश करता है। केवल इन दोनोंमें भेद है तो साक्षान् तत्त्वोका ज्ञान करना और असाक्षात् तत्त्वोका ज्ञान करना इस ही दृष्टिसे इन दोनोंमें भेद है। तो इस बातका वर्णन भी इन कारिका में कर दिया गया है कि साक्षान् और असाक्षात् प्रकाश करनेका इन दोनोंमें भेद है। भगवान केवली अथवा केवलज्ञान तो साक्षान् करने ही सर्वद्रव्य पर्यायोंको जानता है, यह अन्य प्रकारसे नहीं, परम्परासे परोक्षसे अथवा असाक्षात् परिज्ञान नहीं करना, किन्तु केवलज्ञान साक्षात् तीन लोक तीन काल विषयक ममन्त तत्त्वोका परिज्ञान करता है। भगवानके यद्यपि केवलज्ञान उत्पन्न हो गया है तो भी वे वचनोंसे उन समस्त तत्त्वोको प्रकट नहीं करते, क्योंकि वे समस्त तत्त्व वचनके अगोचर हैं। सूक्ष्म परमाणु आदिक व्यवहिन मेरु आदिक या अतीत कालमें हुए महापुरुष आदिक सभी विषय केवलज्ञानके हैं लेकिन उनका यथावत स्वरूप वचनके द्वारा नहीं कहा जा सकता। इस प्रकार तत्त्वज्ञान स्याद्वादसे संस्कृत है और वह तत्त्वज्ञान स्याद्वाद द्वारा सर्वतत्त्वोका प्रकाश करने वाला है और केवलज्ञान द्वारा सर्वतत्त्वोका प्रकाश करने वाला है।

स्याद्वादनाय संस्कृतके अर्थ—स्याद्वादका अर्थ है प्रमाण और नयका अर्थ है नय जो अर्थ करनेपर इनका अर्थ जो भी किया जा सकता है कि तत्त्वज्ञान प्रमाण और नयसे संस्कृत है। स्याद्वादका नाम है प्रमाण और मन्तभङ्गीके वचनोका जो विरोध है वह है नैगम आदिक नाना प्रकारका नय। इसका वर्णन सिद्धान्त ग्रन्थोंमें दार्शनिक ग्रन्थोंमें बहुत विस्तारसे किया गया है। सजेपमें यहाँ यह जानना कि जिस तत्त्वज्ञानको प्रमाण कहा गया है वह तत्त्वज्ञान स्याद्वाद और केवलज्ञानरूप है तथा मतिज्ञानादिकरूप भी है। उन सबमें स्याद्वाद और केवलज्ञान ममन्त तत्त्वोका प्रकाश करने वाला है अब स्याद्वाद और नयका जब इस प्रकार अर्थ करेंगे कि स्याद्वादका तो नाम है आगम और नयका नाम है हेतुवाद। तब स्याद्वादका अर्थ, बना आगम और नयका अर्थ हुआ हेतु। तब अर्थ यह हुआ कि तत्त्वज्ञान आगम और हेतुसे संस्कृत होता हुआ प्रमाण होता है। इस अर्थमें यह भाव भी बनता है कि जो इस ग्रन्थमें प्रारम्भमें प्रतिज्ञाकी थी कि भगवान तुम ही निर्दोष हो क्योंकि तुम्हारा वचन युक्ति और साम्प्रसे अविरोध है और इस कारण आपकी प्रमाणातामें कोई बाधक प्रमाण नहीं हो सकता है। उसे पूर्व कथनसे मेल लाते हुए इस अर्थका अभिप्राय रखते हुए समतमद्वाकार्य अब यहाँ हेतुके लक्षणपर प्रकाश डाल रहे हैं। स्याद्वादनाय इस शब्दामें स्याद्वादका अर्थ जो आगम हुआ और नयका अर्थ है हेतु तो स्याद्वादके सम्बन्धमें तो इसी समय

में उसका प्रतीप कौन करेगा ? तो यो साध्यके विशेषण इस अर्थ विशेषण पाये जाने हैं उसका यह हेतु अङ्गक होता है । हेतुका दृष्टान्तमे साध्यके साथ साधर्म्य है पर विपक्षमे दोनोंका अभाव पाया जाता है, इस कारण विपक्षमे दोनोंकी विरुद्धता बता कर भी हेतुको साध्यका साधक सिद्ध किया जाता है । इस प्रकरणमे जो यह वाक्य बर्हा गया है कि सपक्षके ही साथ साध्यमे साधर्म्य होता है, इस वाक्यमे यह भी सिद्ध हो जाता है कि हेतुका त्रिलक्षणत्व स्वरूप है । जब दृष्टान्तके ही साथ हेतुका साध्यसे साधर्म्य है तो इसमे सपक्षसत्त्व सिद्ध हुआ और इस एकके अवधारणसे सिद्ध हुआ कि विपक्षसे वैधर्म्य है तो विपक्षव्यावृत्ति सिद्ध हुई । पक्षमें हेतु द्वारा साध्य सिद्ध किया जा रहा है, यो पक्षधर्मत्व स्पष्ट ही है । तो हेतुमे त्रिलक्षणत्व होता है यह बात सिद्ध होती है, पर साथ-ही साथ जो अविरोधन शब्द दिया है उससे अन्यथानुपपत्ति सिद्ध होती है । जहाँ अन्यथानुपपत्ति होगी वहाँ हेतु और साध्यका विरोध न होगा ।

त्रैलक्षण्य होनेपर भी अन्यथानुपपन्नत्वका अभाव होनेपर हेतुकी साध्यागमकता—एक कथनसे यह सिद्ध होता है कि केवल त्रिलक्षणत्व हेतुमें हाना साध्यका साधक नहीं हो सकता, किन्तु अन्यथानुपपत्ति हो तब हेतु साध्यका साधक है, अन्यथानुपपत्ति न हो तो त्रैलक्षण्य होनेपर भी साध्यकी सिद्ध नहीं होनी इसके लिए अनेक उदाहरण पाये जाते हैं । जैसे एक अनुमान है कि श्यामका यह पुत्र काला होना चाहिए, क्योंकि श्यामका पुत्र होनेसे, जैसे कि श्यामके अन्य पुत्र । इस अनुमान मे पक्षधर्मत्व है कि यह श्यामका पुत्र है और सपक्षसत्त्व है जो अन्य श्यामके पुत्र हैं उनमे कालापन पाया जाता है और विपक्ष व्यावृत्ति है, अन्य अनेकोंके पुत्रोंमे कालापन नहीं है, इस तरह त्रिलक्षणता किसी प्रकार बन जाती है तब भी क्या अनुमान यह सही नहीं है कि जिन्हे श्यामके पुत्र हैं उन सबको काला ही होना चाहिए । यह नियम नहीं बनता । तो अन्यथानुपपत्ति नहीं है इस कारणसे यह हेतु सही नहीं माना जा सकता ।

अन्यथानुपपन्नत्वके होनेसे ही हेतुकी साध्यगमकता—जिन हेतुओंमे एक अन्यथानुपपत्ति लक्षण पाया जाय वह हेतु साध्यका गमक होता है । जैसे-बताया गया है कि नित्यत्वका एकान्त पक्ष कर लेनेपर विक्रिया उत्पन्न नहीं होती अर्थात् यदि पदार्थ सर्वथा नित्य है तो उसमे विकार और परिणामन नहीं होता । तो इसमे अन्यथानुपपत्तिका ही तो आश्रय लिया गया है । नित्यत्व ही माना जाय, अनित्यत्व-पना न माना जाय तो वहाँ कुछ भी परिणामन विकार तरंग नहीं हो सकता । तो अन्यथानुपपत्ति-लक्षण वाले-हेतुके ही बलपर यह अनुमान सिद्ध किया गया है । तब इससे यह निष्कर्ष हुआ कि हेतुमे अन्यथानुपपन्नता अवश्य होना चाहिए । यदि अन्यथानुपपन्नता नहीं है तो अवयव लक्षण कितने ही उसमे मान लिए जायें देख लिए जायें

युव भी वह हेतु साध्यका सिद्ध नहीं कर सकता !
गन्धुमानाशक्त पूर्वक ग्रन्थयानुपपन्नत्व लक्षणमें ही हेतुकी निदीधताकी सिद्धि अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि भूने ही तत्प्राप्ति हेतुका लक्षण यह कर लिया जाय कि जिसमें ग्रन्थयानुपपन्नता हो वह हेतु है तो यह समग्र सामान्यरूपसे ही क 1 गया है । उसको विशेषरूपसे बता सकते हैं कि जिसमें निरक्षणना हो वह हेतु कहलाता है । जैसे सामान्यतया शीतें सकेंतमें भी किसी अनुमानको साध्य समझ लिया जाय तो समझ ही जाती है फिर भी अनुमानिके श्रु अवयवोंको वरान किया ही गया है और जो नहीं मानते ५ अवयव अनुमानके उन्होंने भी यह स्वीकार किया है कि जहाँ बलि-प्रयोग हो साधारण शिष्योंको समझानेकी घटना हो तो वहाँ ५ अवयवोंका प्रयोग किया जाता है । तो जैसे सकोसे कुछ समझ लेनेपर भी समस्त अवयवोंका प्रयोग करना विशेषरूपसे बताया गया है इसी प्रकार ग्रन्थयानुपपत्तिसे हेतुका लक्षण समझ लेनेपर भी विशेषरूपसे बतिया गया है इसी प्रकार ग्रन्थयानुपपत्तिसे हेतुका लक्षण उक्त शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि यह बात यथार्थ कुल सत्य दिखायी है । प्रब
ग्रन्थयानुपपत्ति तो वहाँ निदिधत ही है जिने कि जहाँ ग्रथ किया नहीं है वह वस्तुतत्त्व ही है जिने क्षणिक एकान्त । अशाक एकान्त माननेपर पदार्थकी सत्ता सिद्ध नहीं होनी, क्योंकि वहाँ प्रथकिया ही नहीं है । तो इस अनुमानमें एक ग्रन्थयानुपपत्ति ही तो नहीं है । जिने क्षणिक एकान्त । अशाक एकान्त माननेपर पदार्थकी सत्ता सिद्ध नहीं होनी, क्योंकि वहाँ प्रथकिया ही नहीं है । तो इस अनुमानमें एक ग्रन्थयानुपपत्ति ही तो नहीं है इसलिए वह वस्तुतत्त्व नहीं है । तो इस अनुमानमें एक ग्रन्थयानुपपत्ति ही तो बतिया गई । वह यदि नहीं है तो हेतु साध्यका साधक नहीं हो सकता और इसमें त्रिलक्षणया भी घटाई जा सकती है क्या ? क्या कुछ यहाँ सफल मिलेगा, क्या कुछ विपक्ष बताया जायगा ? तो यही निर्णय रचना चाहिए कि त्रिलक्षण ही मिले तो, न मिले तो, अर्थकी उसमें दो बातें ही मिलें तब भी यदि हेतु ही ग्रन्थयानुपपत्ति प्रमाय सिद्ध होती है, तब द्वारा सिद्ध हो जाती है तो वह हेतु साध्यका साधक होता है । इस प्रकार समझिये कि निर्णयना होनेपर भी क्रमसे अथवा एक साथ अर्थकिया तो समझे है नहीं तब अर्थकिया जब नहीं सम्भव है तो वही वस्तुतत्त्व सिद्ध नहीं होता । इसी अर्थकिया नहीं वह वस्तुतत्त्व ही नहीं, जहाँ परिणामनं नहीं, व्यापार नहीं जहाँ कोई क्रमसे और युगपद अर्थकिया सम्भव करायी जाती है । और दूसरा तो प्रकार सम्भव है ही नहीं । कोई अर्थकिया बताया तो क्रमसे बतावेगा या एक साथ ? इसकी सिवाय दूसरा कोई उपाय ही नहीं है । तो वहापर यह बात सिद्ध हुई कि ग्रन्थयानुपपत्ति प्रामाणिक ही है । प्रब यह ही हेतु साध्यका साधक है । तीनों लक्षण हेतुमें मिल जानेपर भी प्रामाणिकता ही लक्षणात्मक ही सिद्ध है । तब ही लक्षणमें साध्यका सिद्ध करनेकी साधनमें सामर्थ्य बताया जाता है और वही अतिनिम्न कहलाता है ।
ग्रन्थयानुपपत्तिका अर्थ यह है कि साध्यके न होनेपर साधनका न होना । जिस कार्यको ही साध्य-साधक कहते हैं ।

सिद्ध कर रहे हैं यदि वह कार्य नहीं पाया जाता तो उसका कारण भी नहीं जाना जाता। तो यो अन्यथानुपपत्तिमे अवेनाभाव ही तो सिद्ध होता है और यह अविनाभाव सर्व प्रकारके हेतुओंकी प्रतिष्ठा बनाना है, जिनके भी हेतुके भेद बताये गए हैं सबमे अविनाभाव सम्बन्ध मिलेगा।

अन्यथानुपपत्तिका प्रभाव होनेसे तादात्म्य व तदुत्पत्ति सम्बन्धमें भी साध्य साधकके सम्बन्धका अनियम—अविनाभाव सम्बन्ध ही—वास्तविक सम्बन्ध है जिससे कि हेतु साध्यको सिद्ध कर सकता है, किंतु तादात्म्यका या तदुत्पत्तिके सम्बन्ध अविनाभाव वाला सम्बन्ध नहीं है। कारण कि तादात्म्य व तदुत्पत्ति भी न हो तब भी हेतु साध्यको सिद्ध कर देता है। साध्य व प्रभाव न रहे ऐसा नियम अविनाभावी हेतुमे बन जाया करता है। तब यह बात सिद्ध हुई कि अविनाभावी हेतु अर्थात् अन्यथानुपपत्ति हेतु ही साध्यको सिद्ध करनेमें समर्थ है। जैसे एक अनुमान किया कि हिमालयमें विजली गिरी है क्योंकि किनारेपर उसका कल-कल शब्द हुआ है। तो अब देखिये ! यह अनुमान सही है ना ! कहीं विजली कड़की हो दूरसे बना सकते हैं कि वही विजली कड़की है। अब देखिये ! यहाँ तादात्म्य सम्बन्ध तो है नहीं हिमालयपर विजली गिरी है और तीर्थपर किनारेपर कल कल शब्द हुआ है तो यहाँ के शब्दका और वहाँके विजली गिरनेका कोई तादात्म्य नहीं पाया जाना लेकिन अन्यथानुपपत्ति वहाँ सिद्ध होती है। यदि उस ओर विजली न कड़की होती तो किनारेपर यह आवाज न सुनाई देनी। तो अनुमान सही बन गया मगर न तादात्म्य है न तदुत्पत्ति है अथवा इस अनुमानमें तदुत्पत्ति मान ली जाय तो तदुत्पत्तिका सम्बन्ध मान लेनेपर भी आखिर हेतु जो साध्यका साधक बना वह अन्यथानुपपत्तिके बलपर ही बना। यदि अन्यथानुपपत्ति हेतुमें न हो तो वह साध्यका साधक नहीं हो सकता। जैसे यह अनुमान किया कि वह काला होना चाहिए क्योंकि श्यामका पुत्र होनेसे, श्यामके अन्य पुत्रोंकी तरह। तो यहाँ तदुत्पत्ति सम्बन्ध तो मिल गया कि यह यह पुत्र भी श्यामसे उत्पन्न हुआ है लेकिन अन्यथानुपपत्ति यहाँ नहीं है, इस कारणसे यह अनुमान सही नहीं होता, और न यह हेतु साध्यका साधक है अथवा अनुमान कि या कि यहाँ घुर्वा होना चाहिए, अग्नि होनेसे, रसोई घरकी तरह। इस अनुमानमें तदुत्पत्तिका सम्बन्ध तो बता दिया कि अग्निसे घुर्वा होता है। तो तदुत्पत्तिकी बात सिद्ध होनेपर भी यह अनुमान सही तो नहीं है कि यहाँ घुर्वा होना ही चाहिये अग्नि होनेसे। अग्नि होती है और घुर्वा नहीं होता ऐसे अनेक स्थल होते हैं। जहाँ शुद्ध धातुमें अग्नि, लगी हो अथवा खूब मक्के कोयलेमें पूर्णतया भाग लगी हो तो वहाँ घुर्वा तो नहीं, होता त तदुत्पत्तिका प्रतिबन्ध यहाँ होनेपर भी अन्यथानुपपत्ति न होनेके कारण यहाँ हेतु साध्य का साधक न होगा।

सकल विपक्ष व्यावृत्तिके विवरणमें अन्यथानुपपत्तिका समर्थन—यदि

यहाँ शब्दाकार यह बड़े कि तत्पुनत्वात् यह हेतु साध्यका साधक इस कारण नहीं होता कि समस्त विपक्षोति व्यावृत्तिका निश्चय नहीं है याने जहाँ साध्य नहीं पाये इस कारण यह जाते हैं ऐसे साधनमे हेतु नहीं रहता इसका निश्चय नहीं हो पाया, इस कारण यह हेतु साध्यका गमक नहीं है। जैसे कि क्यामपुत्र होनेसे काला होना चाहिए, इस अनुमानमे दोष दिया है वह दोष जो सम्भव नहीं है कि समस्त विपक्षोति हेतु अलग नहीं है, विपक्ष हुए वे जो क्यामके पुत्र नहीं हैं। अन्य जो पुत्र हैं लो उनमे भी कहीं कालापन होता है कहीं नहीं भी होता है। तो समस्त विपक्षोति व्यावृत्ति न होनेके कारण यह हेतु साध्यका गमक नहीं है। तो इसके समाधानमे सुनो। इस कथनका भाव यही तो हुआ कि हेतुमे अन्यथानुपपत्ति नहीं है, इस कारणसे वह साध्यका गमक नहीं है, विपक्षसे व्यावृत्ति नहीं है, इसका अर्थ है अन्यथानुपपत्ति नहीं है। इस कारण हेतु सही न कहलाया जिससे अन्यथानुपपत्ति पायी जाती हो। इस कारण हेतुका लक्षण एक यह मानो कि जहाँ अन्यथानुपपत्ति पायी जाती हो वह हेतुका लक्षण है।

सर्व स तुभ्यमे अयथानुपपन्नत्व लक्षणका सूझाव—हेतुका अन्यथानुपपन्नत्व लक्षण समस्त हेतुवोमे पाया जाता है। जितने भी समीचीन साधन हैं, चाहे वे कार्यहेतु हो या स्वभावहेतु हो या अनु लब्धि हेतु हो उन सबमें पाया जाता है अन्यथा अनुपपन्नत्व। इस प्रकार जितने भी अनुमान हो चाहे वे पूर्ववत् अनुमान हो अथवा अपेक्षित अनुमान हो या सामान्यतादृष्ट अनुमान हो जैसे कि साध्यसिद्धान्तमे तीन प्रकारके अनुमान माने हैं इन सब अनुमानोमे बताया है—वैत श्रवित और उभय, जिन तीनोंमे जिन हेतुओंको साध्य सिद्धान्तमे बताया है—वैत श्रवित और उभय, जिन तीनोंमे यदि सीधा अर्थ किया जाय तो हेतुवोके ये तीन नाम होंगे—केवलान्वयी, केवल व्यतिरेकी और अन्वयव्यतिरेकी, सो इन तीन प्रकारके हेतुओमे यह अन्यथानुपपत्ति पाई जाती है, इस कारण वे सब साध्यके साधक होते हैं। केवलान्वयी हेतु उसे कहते हैं जहाँ केवल अन्वयव्याप्तिके द्वारा हेतु साध्यको सिद्ध करते हैं। अन्वयव्याप्ति कहते हैं साधनके होनेपर साध्यका होना बताना। जैसे यहाँ जहाँ-जहाँ धूम होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है, यह अन्वयव्याप्तिका उदाहरण है। केवलव्यतिरेकी हेतु उसे कहते हैं जहाँ सिर्फ व्यतिरेकी व्याप्ति पाई जाय। जैसे जो अनेकान्त नहीं होता वह सत् नहीं होता या व्यतिरेकी व्याप्ति प्रसिद्ध अनुमानमे यह है कि जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धुआँ नहीं होता, किन्तु जहाँ इस तरहकी केवल व्यतिरेकी व्याप्ति पाई गयी उसे केवल व्यतिरेकी हेतु कहते हैं, किन्तु जहाँ अन्वय व्याप्ति और व्यतिरेकी व्याप्ति दोनों पाई जायें उसे अन्वय व्यतिरेकी हेतु कहते हैं। इस पर्वतमे अग्नि है धूम होनेसे, इस अनुमानमे दोनों ही व्याप्ति पाई जाती है, इस कारण धूम होनेसे यह हेतु अन्यव व्यतिरेकी हेतु कहलाता है। तात्पर्य यह है कि सभी प्रकारके हेतुओमे अन्यथानुपपन्नत्व लक्षण होता है तभी वे समीचीन हेतु हैं, इस कारण हेतुका एक ही प्रधान लक्षण है

साध्यके अभावमे जो न हो उसे कहने है हेतु और साध्यके अभावमे जो न रहा वने, वह यदि पाया जाय तो उससे नियममे साध्यकी सिद्धि होती है, इसी विधि को अन्यथानुपपत्ति कहते हैं। यदि अन्यथानुपपत्तिको हेतुका लक्षण न माना जाय तब फिर कोई किमीका लक्षण हो जाय, यह बात ही नहीं बन सकती और उसमे लक्षणभावका उच्छेद हो जायगा और जब अन्यथानुपपत्तिपना पाया जाना हो तो भले ही शिष्यके अनुरोधके वशमे य अर्थकी प्रयोग किया जाय, तीन लक्षणोंको प्रकट बताया जाय उसका हम खडन नहीं करने लेकिन मार बात यह है कि हेतुमे यदि अन्यथानुपपत्तिपना नहीं पाया जाता तो वह हेतु समीचीन नहीं है।

हेतु, नय कुनय व प्रमणके स्वरूपका दिग्दर्शन— उक्त विवरणसे मित्र हुआ कि हेतुका लक्षण नयका लक्षण जो बताया गया वह सही है कि जो स्याद्वादके द्वारा गृहीत अर्थकी विशेषताको प्रकट करे उसे हेतु कहते हैं अथवा नय कहते हैं क्यों कि स्याद्वादके द्वारा अनुमिता किये जानेवाले अनेकान्तात्मक अर्थ तत्त्वकी यह नय अथवा स्याद्वाद प्रकट दिखाता है इस कारणमे स्याद्वादके द्वारा गृहीत अर्थ अनेकान्तात्मक अर्थ ही है, क्योंकि वही अनेकान्तात्मकपना वस्तुके सर्वांगमे व्याप्त है तो स्याद्वादके द्वारा जो जाने वह प्रमाणका विषयभूत है। अब प्रमाणके विषयभूत उस पदार्थमे विशेष धर्म अनेक हैं। जैसे नित्यत्व एकत्व आदिक, उनका प्रतिपादन करने वाला जो आशय है, उसे नय कहते हैं अथवा हेतु कहते हैं। तो हेतुका भी यह लक्षण बन जाता है और नयका भी यह लक्षण बनता है। इसी मन्वन्धर्म ऋषि मनोनि बताया है कि पदार्थ तो अनेक स्वरूप हुए सो अनेक स्वरूप पदार्थ ही ममक होना यह तो है प्रमाण और जो अनेक स्वरूप पदार्थमे अंशमात्रको ग्रहण करना वह कहलाना है नय, ऐसा नय अन्य धर्मकी अपेक्षा रखता है। यदि अन्य धर्मका निराकरण करे तो वह नय नहीं, किन्तु कुनय है। प्रमाणनय और कुनयके लक्षण मनोनि इस प्रकार जानना चाहिए कि सामान्यविशेषात्मक वस्तुका ज्ञान करना प्रमाण है और उसमे एक धर्मका ज्ञान करना नय है तथा उसके प्रतिपक्ष धर्मका निराकरण करना सो कुनय है। यह कुनय क्यों कहलाता ? यहाँ केवल स्पष्टका आग्रह है और वहाँ विपक्षका विरोध करनेका ही अभिप्राय है। तब नीनोका सक्षिप्त अर्थ यह हुआ कि अनेकान्तका परिज्ञान प्रमाण, एक धर्मका परिज्ञान नय और प्रतिपक्षी धर्मका निराकरण सो कुनय है। अब सबका वर्णन करनेके-बाद जिसके आधारमे प्रमाणनय और कुनयकी बात कही जाती है उस वस्तुका स्वरूप क्या है ? वह स्वरूप इस कारिकाके बताते हैं

नयोपनयैकान्तानां त्रिकालानां समुच्चय ।

अविभाटभावसम्बन्धो द्रव्यमेकमनेकधा ॥१८७॥

दार्शनिक दृष्टि से द्रव्य का स्वरूप—सौम कालवर्ती नय और उपनयके विषयोका समुच्चय होना जो कि अपृथग्भावका सम्बन्ध है, जिसका इस तरहसे एक द्रव्य होता है, तैरकी अपेक्षा करके निरखा जाय तो वह अनेक भेदों वाला होता है। लक्षण द्वारा पहिले कहा-ही गया-है। जो द्रव्य पर्यायको विषय करता है और त्यागनयका लक्षण पहिले कहा-ही गया-है। जो द्रव्य पर्यायको विषय करता है और त्यागद्वारा प्रशास्योत अर्थ हो ऐसा जो समग्र सादिक अभिप्राय है, वह नय है और नयकी शाला प्रशास्योत उपनय कहलाती है। तो इन सब तयोका जिनका लक्षण विषयकी अपेक्षा करना है ऐसा त्रिकाल-विषयक उन नयोके समुदायका नाम द्रव्य है और वही वस्तु कहलाती है। लक्षण और नयको यहाँ विषयोपेक्षा दिखाया है। उसका अभिप्राय यह है कि नय विषयकी अपेक्षा करता है, निराकरण नहीं करता। उपेक्षा और निराकरण में अन्तर है। यदि विषयका निराकरण करे तो उसका नाम कुनय क्योंकि विषयका विरोध दिखानेमानका ही इसका अभिप्राय रहा और अपने ही पक्षके पोषणका आग्रह रहा, किन्तु नयका आश्रय इस प्रकार नहीं बनता। जिस धर्मका परिज्ञान किया जा रहा है प्रभावज्ञानसे उस धर्मका ज्ञान नयमे होता है, किन्तु उस धर्मका जो प्रतिपक्ष है उसका यह निराकरण नहीं करता, किन्तु उपेक्षा रखता है, क्योंकि नयकी दृष्टि एक धर्मकी ओर है। तो यो विषयकी उपेक्षा करना जिसका लक्षण है ऐसे त्रिकाल-विषयक एकान्तोके समुदायको अर्थात् नयोके विषयभूत अर्थात् समुदायको द्रव्य कहते हैं। कहा भी है गुण पर्यायवत् द्रव्य। द्रव्य गुण पर्यायवान होता है। तो कोई भी अर्थ हो, पर्याय भी अर्थ हो इन सबका एकात्मकरूपसे जो समुदाय बताया है वह द्रव्य कहलाता है, उसका भी भाव यह होता है जो कारिकामे कहा गया है कि त्रिकालवर्ती तयोका एक जगह अवस्थान होना इसका नाम है द्रव्य। विषय क्रिया है, उन सब विषयोका एक जगह अवस्थान होना इसका नाम है द्रव्य।

नयोके समुच्चयका भाव—अब यह जिज्ञासा हाती है कि उन नयोका समुच्चय क्या कहलाता है? अन्तर इस प्रकार है कि वह, समुच्चय कथचित् अपृथक भाव सम्बन्ध है याने पृथक पृथक नहीं है। एक वस्तुमे जितने धर्मोंका बोध किया जाता है, उनसे पृथक नहीं है तो अपृथक भावरूप सम्बन्ध होना ही उनका समुच्चय कहलाता है। उससे भिन्न प्रकारका समुच्चय यह सयोगरूप बनिये या अन्यप्रकार कहा जायगा। द्रव्य और पर्यायका जो विशेष है, वह द्रव्य दृष्टिमे जब एक है वह सब असम्भव है। द्रव्य और पर्यायका जो विशेष है, वह द्रव्य दृष्टिमे जब एक है तो पर्याय अपेक्षासे वह ही चीज अनेक सिद्ध होती है। तो यो द्रव्य पर्यायोंमे सामान्य और विशेषकी दृष्टिसे इन नयोका प्रसार होता है ऐसा समझनेपर यह न जानना कि फिर तो एक ही द्रव्य रह गया, क्योंकि नय और उपनयके विषयभूत पर्यायोका तो यहाँ तादात्म्य बता दिया गया है। अपृथक भाव सम्बन्ध कहा गया है। जहाँ अपृथकता है वहाँ एकता कहलायगी, यो द्रव्य एक ही रहा, वह कथचित् अनेक सिद्ध नहीं है।

सकता ऐसी यहाँ शङ्का न करना, कारण कि उन सब नयोंके विषयभूत धर्मों का कश्चित् भेद है, कश्चित् भेद होनेसे उसमें अनेकपता आता है ।

कश्चित् तादात्म्य व भेदाख्यासे अनेकान्तात्मरूपाकी सद्ध—अब कोई शङ्काकार कहता है कि फिर द्रव्यको अनेकान्त ही मत मान लो क्योंकि तादात्म्य का विरोध किया गया है । तो अनेक जगह जो हो या जो अनेक हो उनमें तादात्म्य नहीं हो सकता । तादात्म्य है तो वहाँ अनेकान्तता कैसे जान जा सकती है ? समाधानमें कहते हैं कि यह भी शङ्का न कीजिए क्योंकि यहाँ कश्चित् तादात्म्य माना गया है । इस कश्चित् तादात्म्यका अर्थ है अशक्य विवेचनत्व तो ऐसे कश्चित् तादात्म्यका यह अविरोध है क्योंकि पदार्थमें भेद और अभेद दृष्टिसे भेद और अभेदकी प्रतीति होती है । केवल उनकी भेद कल्पना करके भेद माना जाना है, गुण गुणी आदिक भेदकी तरह । जैसे आत्मा गुणी है और आत्मामें ज्ञान दर्शन आनन्द आदिक गुण हैं । तो यह गुण गुणीसे पृथक् नहीं है, अप्रथक्भाव है, किन्तु भेद कलना की गई, आधार आधेयभाव देखा गया कि आत्मामें ज्ञान है, दर्शन है, चारित्र्य है । जब हम कोई अश ग्रहण करते हैं तो वस्तु तो वह एक ही थी जिसमें अशको ग्रहण किया गया है । अब अश होनेसे वह बन जाता है आधेय और वह अशी जो पहिले समझा गया है ऐसा वह अखण्ड पदार्थ आधार हो जाता है । तो यो गुण गुणीका जैसे भेद किया गया इसी प्रकार उन समस्त धर्मोंका उस अखण्ड द्रव्यमें भेद किया जाता है और उस भेद कल्पनासे वह एक द्रव्य अनेक प्रकारका होता है । इसी कारण यह बात भली भाँति बतायी गई है कि त्रिकालवर्ती नय और उपनयके विषयभूत जो पर्याय विशेष हैं उनके समूहको द्रव्य कहते हैं । वह द्रव्य एकानेकात्मक होता है । उम हीको वस्तु कहते हैं । अब वस्तुका स्वरूप बताकर शङ्काकारकी ओरसे एक आशङ्का आती है, जिसका परिहार करते हुए आचार्यदेव समाधान देते हैं ।

मिथ्यासमूहो मिथ्या चेन्न मिथ्यैकान्तास्ति न ।

निरपेक्षा नयद मिथ्या सापेक्षा वस्तुतोऽर्थकत् ॥ १०८ ॥

कुनय और सुनयके स्वरूपका विवरण—शङ्काकार कहता है कि अगर मिथ्याका समूह यहाँ बताया जा रहा है तो वह मिथ्या ही तो कहलायेगा । मिथ्याका अर्थ है एकान्तभाव । तो जब एकान्तका नाम नय है, एक धर्मका प्रतिपादन करनेवाला नय माना गया है तब विचार कीजिये । वस्तुमें एक ही धर्म तो नहीं है, फिर भी एक धर्मको कहा, तो वह मिथ्या ही तो कहलाना चाहिए । तो ऐसा मिथ्याका समूह मिथ्या हो जायगा । उत्तरमें कहते हैं कि इस तरह स्याद्वाद शासनमें मिथ्यापनका एकान्त नहीं है । नय मिथ्या ही हो सो बात नहीं, किन्तु तो नयनिरपेक्ष है वह मिथ्या

हता है और जो नय सापेक्ष है वह वास्तवमे सुनय है और अर्थक्रिया को करने वाला है। तब जो सापेक्षनय है उन नयोका जो समूह है वह मिथ्या कैसे हो सकता है? वह प्रमाणभूत है। अभी पूर्व गायामे जो सुमय और कुनयका लक्षण बतया गया है उसपर दृष्टिपात किया जाय तब न तो यह प्रश्न हो सकता था और उक्त उक्त परिहार करनेकी आवश्यकता रहती। जो निरपेक्ष यहाँ उनको ही मिथ्या कहा गया है, और निरपेक्ष नयोका विषयसमूह मान भी लिया जाय तो भी वह मिथ्या है। पर जो सापेक्षनय है अपने विषयका अतिपादन करता हुआ अपने अतिप्रक्षी धर्मका निराकरण नहीं करता है। ऐसा सापेक्षनय तो सुनय कहलाता है और उस सुनयका जो विषय है वह अर्थक्रियाकारी होता है ऐसे सुनयोके समूहमें वस्तुपत्ता बराबर है। इसी बातको प्रमाणविधिसे सिद्ध कीजये। निरपेक्षपना कहते किसे हैं? प्रतिपक्षभूत धर्मका निराकरण करे, प्रतिपक्षी धर्मको माने ही नहीं, उक्त विरोध करे तो उसे कहते हैं निरपेक्षता और सापेक्षता कहते हैं उक्तको न उक्त तो माने तो लिया है पर उसकी अपेक्षा है। यदि अपेक्षा है तो वह प्रभावता बन गई। यदि उक्तको ही प्रधान बना दिया जाता है तो अपेक्षा फिर ख रही। सापेक्षता कहते ही उसे हैं जहाँ कि अपेक्षा हुआ करती है, जो धर्मनयमे बतया जा रहा है उस धर्मके विरोधी धर्मका जब उपचार करते हैं तो उस समय अपेक्षा न रहती, इस कारण अपेक्षा है। विचार तो एक धर्मका चल रहा है, तो उसके विपक्षी धर्मकी अपेक्षा है और उससे कही उस विरोधी धर्मका निराकरण नहीं हो जाता। बस जहाँ प्रतिपक्षी धर्मका निराकरण तो हो नहीं और विचार के समूहमें अपेक्षा रखी जाय तो उक्तको अपेक्षा कहते हैं। और, ऐसे विपक्षकी अपेक्षा सापेक्षपना कहते हैं। यदि अपेक्षामे ये दो बातें न आयें, क्या है कि विरोधी धर्मका निराकरण न करना और विरोधी धर्मका विचार न करना इस प्रकारकी अपेक्षा यदि न मानी जाय तो फिर प्रमाण और नयमे कोई भेद ही नहीं रहता। यदि सापेक्षपना विरोधी धर्मकी अपेक्षारूप न हो किन्तु या विरोधी धर्मको ग्रहण करता हुआ हो या विरोधी धर्मका निराकरण करता हुआ हो तो प्रमाण और नयमे यह भेद नहीं बन सकता। जैसे कि सिद्धान्तमें बताया है कि जो सकलादेशी हो वह प्रमाण है और जो विकलादेशी हो वह नय कहलाता है। तो अब यह सकलादेशी और विकलादेशी रद्द कैसे? क्योंकि अपेक्षाका लक्षण सापेक्षता नहीं माना गया है। तब दोनोंमें कोई भेद न रह जायगा।

प्रमाण, नय व कुनयके पूर्वी लक्षणकी सम्पुष्टि—उक्त विवरणसे यह सिद्ध हुआ कि इससे धर्मका ग्रहण होना, अपेक्षा होना, हानि होना, जो प्रमाण नय और कुनयका लक्षण कहा है वह अतिप्रक्षी है, अन्य प्रकारसे इसका लक्षण नहीं बन सकता। प्रमाणमें होता क्या है कि सभी धर्मोंका ग्रहण किया जाता है। जैसे जीव नित्य है अनित्य है, एक है अनेक है, इन सभी धर्मोंका परिज्ञान प्रमाणमें है न नयमें

उपेक्षा होती है अन्य, प्रमोकी। जैसे स्याद अस्ति जीव जीव स्वरूपसे है। जब भी गढ़ कहा गया तो इसमें विचार स्वरूपसे अस्तित्वका किया है, इसकी दृष्टिमें स्वरूपसे अस्तित्व है, पर इसके भावने यह नहीं कि परस्परसे अस्तित्वका यह विरोध करना हो, इसी कारण यह सुनय कहलायेगा। जिन नयोंमें विरोधी धर्मका निराकरण किया है वे नय न रह सकेंगे, वे कुनय हो गए। जैसे जगन्के सभी पदार्थोंका सर्वथा सद्भाव कहना और किसीका भी अभाव किसीमें न मानना यह तो अपने पक्षका अग्रह कहलाया। प्रतिपक्ष धर्मका निराकरण कहलाया तो वहाँ वह स्वरूप ही नहीं बन सकता। पदार्थ अपना स्वरूप इस ही प्रकार रखे हुए है कि अपने स्वरूपमें तो हो, परस्परसे न हो। प्रत्येक पदार्थ सत् है, स्वयं सत् है, किसी पर पदार्थके कारण मत् नहीं है। तो अन्य धर्मकी उपेक्षा जहाँ होती है वहाँ नयकी उत्पत्ति है, किन्तु जहाँ अन्य धर्मका निराकरण ही किया जाता है वह दुर्नय कहलाता है। प्रमाणसे तो पदार्थके तत् अतत् स्वभावका ज्ञान होता है, अर्थात् जो विवक्षित धर्म हो उसका ज्ञान है, उसका ज्ञान अस्तित्वके नाते है। और, जो अविवक्षित धर्म हो उसका भी ज्ञान है। तो प्रमाणम तो तत् अतत् स्वभावका ज्ञान है, नयमें विवक्षितका विचार है अविवक्षितका अनिराकरण है और कुनयसे अन्य पदार्थका निराकरण होता है। इस तरह प्रमाण, नय और कुनय सबका लक्षण समझना चाहिये। इससे भिन्न प्रकारसे परिज्ञान हो नहीं सकता। कोई जानेगा तो सर्व धर्मोंका ग्रहण करता हुआ जानेगा अर्थवा सर्व धर्मात्मक पदार्थमें से किसी एक धर्मको प्रधानतासे जानेगा और अन्य प्रतिपक्ष धर्मका विचार न करेगा और साथ ही प्रतिपक्ष धर्मका निराकरण न करेगा, ऐसा ही अभिप्राय जहाँ होता है, वह नय कहलाता है और कोई ऐसा अभिप्राय होता है कि जिस धर्मको ऋहा, जिसकी सिद्धिकरना है उसकी सर्वथा सिद्धि करना उसके प्रतिपक्षका कोई धर्म है ऐसा मानना ही नहीं, उनका निराकरण करना यह पद्यति जहाँ है वह कुनय है।

प्रमाण नय, व दुर्णय स्वरूपका उपसंहार—जहाँ तत् अतत् स्वभावके ज्ञानकी विधि है वह तो प्रमाण है और विवक्षित धर्मका परिज्ञान किया जा रहा है किन्तु अविवक्षितका निराकरण नहीं किया जाता उसे नय कहते हैं और जो प्रतिपक्ष धर्मका निराकरण किया जाता है उसको कुनय कहते हैं। तो जो सुनयको मानना है वह सम्यक है, प्रमाण है, वस्तुस्वरूप है और जो कुनयको मानता है सो वह मिथ्या है अप्रमाण है। कुनय स्वयं शुद्ध ज्ञान नहीं है अतएव सब सुनयोंका समूह सम्यकज्ञान कहलाता है। तब शङ्काकारकी यह शङ्का कि नय समूह है अनेकान्त इस कारण वह मिथ्या हो जायगा। सो भली प्रकार समझा दिया गया है कि मिथ्यासमूहमें अनेकान्त पना नहीं है। यदि नय निरपेक्ष है तो वह मिथ्या है और यदि वह सापेक्ष है तो वह मिथ्या है और यदि वह सापेक्ष है तो वह वास्तविक है और अर्थक्रियाको करने वाला है। इस ही नयका यहाँ लक्षण प्रकट किया गया है कि प्रमाणसे ग्रहण किए गए

पदार्थमें किसी विवक्षित एक धर्मका ज्ञान करे उस अभिप्रायको नय कहते हैं। नयको धर्मको ग्रहण करने वाले पुरुषने प्रमाणसे उस पदार्थका ज्ञान रखा है अब प्रयोजन-वश विषयको समझ लेके लि. या. क्लि. धर्मका विचार करनेके लिए वह एक धर्मका परिज्ञान कर रहा है। तो उसकी दृष्टिमें सब धर्म हैं और अखण्ड पदार्थ हैं। तिसपर भी वह एक धर्मका वर्णन करता है अतः वह मिथ्या नहीं कहला सकता। अब यहाँ एक जिज्ञासा होती है कि वाक्यके द्वारा अनेकान्तात्मक पदार्थ ही कैसे अनियत किया जाता है जिस कारणसे कि विषयमें लोगोंकी प्रवृत्ति हो सके। शङ्काकारको यह अभिप्राय है कि वाक्यके द्वारा जो ज्ञाना जाता है वह अनेकान्तात्मक पदार्थ ही नहीं प्रवृत्त होता है, यह कैसे सिद्ध हुआ जिसे कि फिर लोगोंकी ज्ञात विषयमें प्रवृत्ति बन सके।

नियम्यतेऽर्थो वाक्येन विधिना वारणैर्नवाः।
तथान्यथा च सोऽवश्यमविशेष्यत्वमन्यथा ॥ १०६ ॥

विधि वाक्येन प्रतिषेधवाक्यसे अनेकान्तात्मक वस्तुका प्रतिनियम-वाक्यके द्वारा चाहे विधिलेख वाक्य हो अथवा प्रतिषेधलेख वाक्य हो, वाक्यके द्वारा अर्थ-नियमित होता है अर्थात् अनेकान्तात्मक अर्थ ही नियत सिद्ध होता है। वृत्ति पदार्थ त्रिविधस्वरूप है और प्रतिषेधस्वरूप है अतएव विधिलेख वाक्यसे और प्रतिषेधलेख वाक्यसे ऐसा अनेकान्तात्मक अर्थ ही प्रतिनियत होता है अन्यथा अर्थात् यदि एकान्त रूपसे ही विचार किया जाय, केवल विधिलेख ही माना जाय अथवा प्रतिषेधलेख ही माना जाय अथवा दोनों रूप पदार्थोंका ही माना जाय तब सत्त्व और असत्त्वमें कोई विशेषता ही नहीं रहे सकती। एक अनुमान प्रयोग है कि जो सत्त्व है वह सब अनेकान्तात्मक अर्थक्रियाकारी हीनेसे। जैसे अपने और विषयभूत पदार्थके आकारका सम्बन्धन करने वाला ज्ञानमें जैसे कि स्वविषयाकारको ग्रहण करने वाला सम्बन्धन प्रमाण और नयके भेदसे अनेक प्रकारका है इसी प्रकार अनेक विषयभूत पदार्थ भी अनेक प्रकारका है।

अनेकान्तात्मक वस्तुको सिद्ध करने वाले अनुमान प्रयोगमें धर्मों साध्य व हेतुकी युक्तता—प्रकृत अनुमान प्रयोगमें वस्तुको धर्म वनाया गया है क्योंकि धर्मों कि-प्रकार है? इस ही सम्बन्धमें दार्शनिकोंका विवाद है और जो विवादयुक्त बातें हो वह धर्म ही होता है; धर्मोंके मायने प्रतिज्ञा प्रतिज्ञा विवादापन्न ही होती है जैसे साध्य को प्रतिवादी नहीं मानता, जिसमें प्रतिवादी विवाद करता है वह भी तो साध्य ही होता है और वह वस्तु अनेकान्तात्मक होनेसे विवादापन्न है अर्थात् कोई दार्शनिक अनेकान्तात्मक नहीं मानता है। तो जब वस्तुके अनेकान्त स्वरूपमें विवाद मानता है तब चन्द्रोऽसम्भानेके लिए यह अनुमान प्रयोग है और वस्तु अनेकान्तात्मक है ऐसा साध्य

युक्त वनता है। इस अनुमान प्रयोगमें हेतु है अर्थक्रियाकारी होनेसे, तो अर्थविधि कारिता हेतुमें असिद्धत्व आदिक कोई दोष नहीं आता। और इसमें हेतुका जो एक प्रधान लक्षण है अन्यथानुपपत्ति, साध्यके विना साधनका न होना यह लक्षण भी घटित होता है, इस कारण हेतु भी निर्वाध है।

उदाहरणमें प्रयुक्त स्वविषयाकार सव्देदकी साध्य स धन सम्पत्तता— इस अनुमान प्रयोगमें उदाहरण दिया गया है स्वविषयाकार सव्देदकी तरह। जो उदाहरण, जो कुछ भी दिया जाता है वह वादी प्रतिवादी दोनोंसि सम्मत होना चाहिए अन्यथा उदाहरण देना व्यर्थ है। प्रतिवादीको समझानेके लिए ही उदाहरण दिया जाता है और उस उदाहरणमें ही यदि विवाद है तो वह उदाहरणका काम न कर सकेगा। तो स्वविषयाकार सव्देद अर्थक्रियाकारी है और वह अनेकान्त स्वरूप है। इन दो बातोंको प्रतिवादी भी मानता और वादी भी मानता। कैसे मानता है कोई प्रतिवादी स्वविषयाकार सव्देदको अनेकान्त स्वरूप सो सुनो। जैसे सौमन सिद्धान्तमें द्वैत सम्बन्ध माना है अर्थात् जो ज्ञान होता है उसमें अनेक पदार्थ श्रेय होते हैं। तो चित्राकार हो गया क्योंकि श्रेय अनेक ज्ञानमें आया। तो चित्राकार होकर भी वह एक सव्देद माना गया है। तो अब देखिये ! वहाँ वह ज्ञान एक अनेकात्मक हो गया ना, एक सव्देद स्वरूप है और उसमें आकार चित्र है। तो अनेकान्त स्वरूप वह स्व विषयाकार सव्देद हो गया। नैयायिक जनोंके यहाँ ऐसे ज्ञानको स्व और पदार्थका सव्देद करने वाला माना है। तो अब देखिये कि स्व तो है वह एक और अर्थ है अनेक, क्योंकि जगत्में पदार्थ अनन्त हैं तो उन अनन्त पदार्थोंका और स्वका सव्देद करने वाला जो ईश्वर ज्ञान है सो वह भेदक ज्ञान बन गया। अब वह ज्ञान एक अनेकात्मक हो गया। स्वसव्देदकी दृष्टिसे एक रूप है, अर्थ सव्देदकी दृष्टिसे नाना रूप है जो स्वविषयाकार सम्मेलन अनेकान्तमय हो गया। अब, साख्य सिद्धान्तकी बात सुनो ! वहाँ ऐसा स्वसव्देद माना है कि स्वरूप और बुद्धिमें आये हुए पदार्थ इन दोनोंका सव्देदने वाला ज्ञान होता है अर्थात् साख्य सिद्धान्तसम्मत ज्ञान अपने स्वरूप को बुद्धिमें आये हुए इन सब बाह्य अर्थोंको जानता है तो इसका अर्थ यही तो हुआ कि वह एक अनेकात्मक है, अनेकान्तमय है। तो यहाँ भी स्वविषयाकार सव्देद अनेकान्तरूप माना गया है। मीमांसक जनोंके यहाँ भी जो फलज्ञान माना है वह स्वसव्देदी है और पदार्थोंके जाननरूप है, ऐसा प्रसिद्ध है। तो स्वसव्देदी होनेके नातेसे वह ज्ञान एकस्वरूप है और अर्थज्ञान होनेके नातेसे वह ज्ञान अनेक स्वरूप है। और भी देखिये ! जैसे इन सब दार्शनिकोंके यहाँ स्वविषयाकार सव्देद अनेकान्त स्वरूप सिद्ध हुआ, इसी प्रकार चार्वाक जनोंके यहाँ जो लोक परलोक आदि कुछ भी नहीं मानते, लेकिन उनका प्रत्यक्ष ज्ञान स्व और अर्थका जाननहार माना ही गया है। जो बात एकदम सामने आ रही हो उसे कैसे मना किया जा सकता ? ज्ञान यदि स्वका

सम्बन्ध न कर तो वहाँ प्रयोज्य ही परिच्छेद नहीं कर सकता। जोसे दिव्योपस्थेयमे यदि स्वच्छताको गलत हुए न हो तो ही ध्यायरूप प्रतिबिम्ब हो नहीं सकता। वहाँ जो प्रयोज्य प्रतिबिम्ब हो रहा है वह ही सिद्ध करता है कि सिद्ध ही प्रयोज्यको अल-कान्तकी स्वच्छता है और दूसरे योथकों भी भवका सकता है। ऐसे ही जो ज्ञान होने वाहा पदार्थोंको जानता है वह स्वको भी जानता है। सभी वाह्य पदार्थोंका ज्ञान सम्भव हो सकता है। तो चार्वाक सिद्धान्तमें भी प्रत्यक्ष ज्ञानको स्व और पदार्थका परिच्छेद करने वाला माना है। तब सिद्ध हुआ कि इस अनुमान प्रयोगमें जो उदाहरण दिया वह भी वादी प्रतिवादी दोनोंके द्वारा सम्भव है। और इस तरह यह सिद्धन वाक्य समीचीन ही है।

प्रतिषेध वाक्य द्वारा भी प्रनेकान्तात्मक अर्थको सिद्ध कर सकते हैं। और भी सुनो। विविधवाक्य अनेकान्त साधनके लिये प्रभी बताया ही गया है। उक्त जो अनुमान प्रयोग है वह विभिन्नरूप प्रयुक्त है। इस प्रकार निषेध वाक्यके द्वारा एकान्तमे भी दूषण दिया जाता है सो उस दूषणसे भी अनेकान्तात्मक वस्तुकी सिद्धि होनी है। जोसे अनुमान प्रयोग है कि कुछाभी वस्तु तत्त्व एकान्त वही हो सकता, विषयोंके एकान्त वस्तुत्वमें सभी प्रकारसे अर्थक्रिया असम्भव है जैसे भाकाशपुष्प, वह नहीं है तो उसमें अर्थक्रिया नहीं होती। इस अनुमान प्रयोगमें जो अर्थ बताया गया है, वस्तु तत्त्व एकान्त वही है, सो जो नहीं है उसको कैसे कह दिया गया? असत्का अर्थन ही एकान्त वस्तु तत्त्व अर्थकी है सो दूसरेके द्वारा मान्ने गए करते हैं और वहाँ दूसरे के द्वारा माने गए रूपों एकान्त स्वरूपका ही प्रतिषेध किया गया है। अन्वया प्रतिषेध सम्बन्धी कोई बात मन ही नासकेगी। कोई पुरुष असिद्ध बातको कहे आ रहा है और बात ही नहीं वही उसका निवारण किया जाय, उसकी स्थापना की जाय और जो करनी ही मडेगा। तो जो असत् है उसका मत कैसे किया गया? ऐसा कोई प्रश्न ही ही नहीं, उसकी स्थापना भी क्या? और निवारण भी क्या? वहाँ भी यह शक्य नहीं जा सकती है। उत्तर यह मिलेगा कि है तो नहीं उस रूप बात, असत्य है—सत् भी नहीं है, सिद्ध दूसरा अपने कल्पनामें उसे मान रहे हैं। तो उस दूसरेके द्वारा माने गए रूपका ही निषेध किया जा रहा है। तो कही सत्की ही तरह आरोपित किए गए पदार्थमें ही प्रतिषेधपना सिद्ध किया जाता है अर्थात् ही नहीं, पर दूसरेने माना है तो दूसरेको मान्यतामें ही उसका निषेध किया जाता है। यदि इस प्रकार असत् बातको निषिद्ध करनेका तरीका ही न हो तब फिर किसी भी धर्म मतको निषेध नहीं किया जा सकता। इस आरोपित एकान्तका निषेध किया गया इससे इस भागमें का भी विरोध नहीं आता। जैसे वहाँ कि जो सत् है ऐसे सत्की ही अन्वयान्तर रूप

से निषेध किया जाता है। सो यहाँ भी इसी तरह आरोपित होकर निषेधकी शान की गई है। अब सम्यक एकान्तमे, स्याद्वाद सम्मत सुनयमे प्रसिद्धरूप सापेक्ष है सो उसकी जब निरपेक्ष रूपसे कल्पना की जाती है तो उसका प्रतिषेध बनता है। प्रयोजन यह है कि सम्यक एकान्तमे तो सापेक्षता है। अब कोई निरपेक्षको नय माने तो उस निरपेक्ष रूपसे अपेक्षित हुआ वह निषेध तो बन गया अतएव उसका निषेध किया जाता है।-

अनेकान्तात्मक अर्थको सिद्ध करने वाले वाणवाक्य नदिऽऽ अनुमान प्रयोगमे हेतु और उदाहरणकी निर्णयना—इन अनुमान प्रयोगमें जो हेतु दिया गया है कि सर्वथा उसकी अर्थक्रिया न होनेसे, यह हेतु व्यापकानुपलब्धिरूप है अर्थान् समीचीन है। हेतुके जो समीचीन भेद कहे गए हैं उनमे ही भेद है और इस अनुमान प्रयोगमें जो उदाहरण दिया गया है कि आकाश फूलकी तरह तो यह उदाहरण भी सही है और दोनोंको मान्य है, क्योंकि आकाश पुष्पमे न साध्य है न साधन अर्थान् न उसकी अपनी अर्थक्रिया है न उसका अस्तित्व है, तो अत्यन्ताभाव है वह आकाश फूल न उसकी दूसरे लोगोंने भी एकान्त वस्तुरूप नहीं माना वस्तु ही नहीं है। उसे अर्थक्रियाकारी भी नहीं माना अतएव यह उदाहरण वादी प्रतिवादी दोनोंकी सम्मत है। इस तरह यह भी साधन वाक्य समीचीन है। जो विधिरूप वाक्यमे भी अनेकान्तात्मकरूप सिद्ध हुआ और प्रतिषेधरूप वाक्यसे भी अनेकान्तात्मकरूपकी सिद्धि होती है। अब विशेषरूपसे इसपर विचार कीजिये—सत् एकान्त नहीं है, क्योंकि समस्त कारकोंके व्यापारका विरोध होनेसे अर्थात् यदि वस्तु सर्वप्रकारसे सत् ही सत् हो तो वहाँ व्यापार नहीं हो सकता। कोई पदार्थ कुछ रहा ही नहीं, तो वहाँ व्यापार ही न हो सकेगा। जैसे कि अक्षत् एकान्त। अक्षत् एकान्त है ही नहीं, तो वहाँ कर्ता जन्म जनक मन्त्र व्यापार कैसे सम्भव होगा? तो विशेषरूपसे प्रतिषेध वाक्य द्वारा यह सिद्ध होता है कि सत् एकान्त नहीं है इसी तरह विशेषरूपसे विधि वाक्य द्वारा यह सिद्ध होता है, वस्तु अनेकान्तात्मक परिणत है क्योंकि अर्थ क्रियाकारी होनेसे। जैसे कि प्रधानको माना है। प्रकृति अनेक भेद वाली है और उसके अनेक प्रकारके परिणामन होते हैं, इसी प्रकार प्रत्येक पदार्थ अनेकान्तात्मक स्वरूप है और परिणामी है।

विधिवाक्य और प्रतिषेध वाक्य द्वारा वस्तुके प्रतिनियमन की सिद्धि का निर्णय—उक्त विवरणमे यह सिद्ध किया गया कि विधि वाक्य और प्रतिषेध वाक्य द्वारा वस्तुतत्त्वका प्रतिनियमन बनता है अर्थात् पदार्थ है इसकी सिद्धि विधिवाक्य और प्रतिषेध वाक्यसे होती है, क्योंकि पदार्थ ही स्वयं विधिरूप और प्रतिषेधरूप है। कोई पदार्थ यदि है तो वह अपने स्वरूपसे तो है पर स्वरूपसे नहीं है। तब स्वरूप दृष्टिमें विधिरूप है और पररूपकी दृष्टिमें प्रतिषेधरूप है। तो जब पदार्थ ही स्वयं विधि प्रतिषेधात्मक है तो उसका वर्णन करने वाले वाक्य भी विधि और प्रतिषेध वाक्य दो

प्रकारके होंगे ही, अन्यथा अर्थात् यदि विधिरूपसे और प्रतिषेधरूपसे पदार्थ न हो तो केवल विधे या केवल प्रतिषेधसे अर्थ सिद्ध न हो सकेगा। क्योंकि विधि ऐसी कोई है नहीं जो प्रतिषेधसे रहित हो और प्रतिषेध कोई ऐसा है नहीं जो विधिसे रहित हो। तब यह निश्चय तब प्रतिषेधरहित विधि किसीका विशेषण नहीं बन सकती, किसीका वर्णन नहीं कर सकती और प्रतिषेध दोनों ही न हो वह विशेषण ही न कहलायेगा। पदार्थ ही नहीं, सत् ही नहीं। जैसे कि आकाशका पुन्य उसकी नाविधि है और न प्रतिषेध है। तब यह निश्चय करना कि बुद्धि और प्रतिषेधकी गौरव और प्रधान रखाकर सत् और असत् आदिक वाक्योंमें प्रवृत्ति होती है। यह बात युक्तिपूर्वक सिद्ध हुई, इसी कारणसे सप्तभङ्गीमे जो अन्य भङ्ग हैं उनके पुनरुक्त नहीं कह सकते। अथवा भङ्गमे स्यात् अस्ति कहा। इसीको ही शङ्काकार कहेंगे कि इससे ही स्याद् नास्ति सिद्ध हो जाता है, फिर द्वितीय भङ्गको अलगसे वर्णन करनेकी क्या आवश्यकता? सो पुनरुक्तपना नहीं होता, क्योंकि वस्तुतत्त्वका नियमविधिवोक्य और प्रतिषेध वाक्यसे होता है। तो कोई भी भङ्ग यहाँ पुनरुक्त नहीं है, इन ७ भङ्गोमे अपनी-अपनी अथक प्रथक दृष्टि है। इस तरह सप्तभङ्गी निर्वोचि सिद्ध होती है, और जहाँ सप्तभङ्गी है उसका नाम स्याद्वाद के द्वारा ही वाक्य वस्तुतत्त्वका वर्णन करता है और यह बात सर्वप्रकारसे एकान्तरूप है। इस एकान्त मतव्यमे अर्थ ब्रह्मणो देते हैं ॥ १५५ ॥

तदतद्वस्तुवागोषा तदेवेत्यनुशासती ।
 न सत्या स्यात्सर्वावाक्ये कथं तत्त्वाथदेशनं ॥ १५६ ॥

वाक्यविधिके द्वारा ही वस्तुतत्त्वको निश्चित करता है। इस एकान्त में दूषणका उपदर्शन—तत् अतत् वस्तुमे बतने वाली जो कोई वाणी है उसको यदि तत् ही है ऐसा वर्णन करने वाली ही बतलाई जावे तो वह सत्य वाणी नहीं है और असत्य वाणीसे अर्थार्थ तत्त्वका उपदेश कैसे किया जा सकता है? प्रत्यसा आदिक प्रमाणोंका विषयभूत और विरुद्धधर्मका जहाँ परिज्ञान किया जा रहा हो, वस्तु इस प्रकार अविरुद्ध है। विरुद्ध धर्म होनेपर भी वस्तु अविरुद्ध है यह बात अत्यसादिक प्रमाणोंसे सिद्ध है तब विधिप्रतिषेधात्मक वस्तुके विरुद्ध कोई कितना ही परिश्रम करके वर्णन करे तो भी वह सिद्ध नहीं होता ही वस्तु तत् अतत् रूप ही। प्रतीत होता है। जैसे गाय कहा तो वहाँ गाय पदार्थ गौरूप है और गायको छोड़कर अन्य रूप नहीं है। इस तरह वहाँ प्रतीति हुआ करती है। विरुद्ध धर्मसे युक्त होकर भी वस्तु अपने स्वरूपसे सिद्ध होता है और उसमें तत् अतत् रूपका ज्ञान होता है तो ऐसा ज्ञान होता यदि स्वयं पदार्थके लिए रुचिकर है अर्थात् स्वयं इस ही प्रकारसे जब जाना

जाता है तो उसके विरुद्ध फिर कौन क्या कह सकता है ? तो वस्तुका वर्णन विधि वाक्य और प्रतिषेध वाक्य दोनोंमें होता है । उनमेंसे तदेव ऐसा एकान्तने वर्णन किया जाय तो ऐसे एकान्तको कहने वाली वाणी मिथ्या ही है क्योंकि जहाँ विधिका एकांत बताया गया कि पदार्थ सत् स्वरूप ही है तो प्रतिषेधके एकान्तका अभाव नहीं कहा गया जो कि इष्ट है । विधि एकान्त रूप ही माननेपर यही तो ध्वनि होता है कि प्रतिषेध एकान्तरूप नहीं है । तो जब विधिका एकान्त ही किया जा रहा हो, केवल है कि का ही वर्णन किया जा रहा हो तो नहीं है ऐसा बताये बिना विधि एकान्त भी तो नहीं बन सकता । यदि प्रतिषेधका एकान्त कहा जाय तो विधि एकान्त नहीं बनता । तो यो विधिके एकान्तमें प्रयुक्त वाणी मिथ्या होती है और, मिथ्या वाणीसे पदार्थ स्वरूपकी यथार्थ देशना नहीं बन सकती । तो मिथ्या वाणीके द्वारा पदार्थका उपदेश जब अशक्य है तो, विधि या प्रतिषेध कुछ भी एकान्त करनेपर वाक्यका अर्थ नहीं बनता, यह बात भी स्पष्ट सिद्ध हो जाती है । किन्ती भी वाक्यका अर्थ विधिरूप और प्रतिषेधरूप होता है, यो वाक्यका अर्थ अनेकान्तात्मक अर्थ है । उन्ने बुद्धिसे और प्रतिषेधसे बोलनेमें ही यथार्थ पढ़ाने बनती है । अब यहाँ कोई यह एकान्त करे कि प्रतिषेध द्वारा ही वाक्य अर्थको सिद्ध करता है तो यह एकान्त भी ठीक नहीं है । यह अगली कारिकामें बताते हैं :

वाक्स्वभावोऽन्यथागर्थप्रतिषेधनिररंकुरा ।

आह च स्वार्थ सामान्यं तादृज्वाच्यं स्वपुण्यवत् ॥ १११ ॥

वचनस्वभावमे अन्यवचनार्थ प्रतिषेधक्षमता—वचनका यह स्वभाव है कि वह अन्यवचनार्थका प्रतिषेध करनेमें समर्थ होता है । जिस वस्तुका प्रतिपादन जिस शब्द द्वारा किया जाता है उस शब्दमें ऐसा ही स्वभाव पड़ा है कि वह, वचनोके अर्थ का तो समर्थन करे और अन्य शब्दके अर्थका निराकरण करे तभी वह अपने अर्थका प्रतिपादन कर सकता है । यदि परके अर्थ सामान्यके प्रतिषेधकी अपेक्षा न रखकर केवल एकान्तसे अपने अर्थको कोई शब्द कहना चाहे तो उसे-यो कहना चाहिए कि वह आकाश पुष्पकी तरह तत्त्व है । वचनोमें यह स्वभाव पड़ा है कि वे अपने अर्थ सामान्य का प्रतिपादन करते हुए अन्य वचनार्थका निराकरण करते हैं । जैसे गौ शब्द बोला तो यह शब्द गाय अर्थका प्रतिपादन करता हुआ गायके सिवाय अन्य शब्द जिनमें हैं उन सब अर्थोका निराकरण करता है कि यह अन्य शब्दका वाच्य नहीं है । तो यह शब्द अविशिष्ट समस्त अर्थोका निराकरण अपने अर्थका प्रतिपादन करता हुआ ही करता है । वाणी अपने अर्थको नहीं, कहती हुई दूसरे अर्थका निराकरण नहीं कर सकती । यहाँ बातें दो हैं—अपने अर्थ सामान्यका प्रतिपादन करना और उससे-भिन्न अर्थका निराकरण करना, ये दोनों बातें एक साथ जुड़ी हैं, इनमेंसे यदि किसी एक

को न माना जाय तो वह कहना ही कहने की तरह होर जायगा । तत्रानोका उच्चारण करना वही अर्थ हो जायगा, क्योंकि वचनोका कोई प्रयोजन ही नहीं रहा । वस्तु है पने स्वरूपसे ही पर स्वरूपसे नहीं है । अब इसमें एक चीज न मानी जाय तो दूसरी चीज भी नहीं ठहरती-। फिर कुछ भी विशीला बोलना अर्थ हो जायेगा। इसी प्रकार शब्द अपने अर्थको बनाते हैं और अन्य अर्थका निराकरण करते हैं, इन दो चीतोंमिसे शब्द अपना अर्थको निराकरण करना और अन्य अर्थका प्रतिपादन करता है। शब्द यह न माना जाय तो फिर शब्द बोलना किस लिए ? अन्य अर्थका निराकरण करता है तो वस्तुका परिज्ञान तो नाहो सका । तो अपने अर्थ सामान्यको कहना और उससे शब्द यह न माना जाय तब बोलना किस लिए ? उस शब्दमे अन्य अर्थ भी भरे पडे अन्य अर्थका निराकरण करना इन दोनोमिसे यदि किसी भी एकको न भौना जाय तो वह वचन वाच्य अर्थ-इर्थ, रूपासे है या इस रूपासे नहीं है इस तरह विस्वांसमें ही न हो सकेगा । यदि शब्दोका यह स्वभाव न माना जाय कि वे अपने अर्थ सामान्य को कहते हैं और अन्य अर्थका निराकरण करते हैं तो यह प्रतीत नाहो सकेगा कि यह पदार्थ इस रूपासे है और इस रूपसे नहीं है जैसे आकाशरूप, कछुवेके रोम, क्या इनका कोई वरान कर सकता है कि ये इस रूपसे हैं और इस रूपसे नहीं हैं । सामान्यको अर्थ सामान्य और विशेष-हित सामान्यको, अ सिद्धि होनेसे विविधाद रूप प्रतिषेधवादक एकान्तका अनवकाश सामान्य विशेषका सिद्धि होनेसे करके नहीं रहना । किसी भी पदार्थमें चाहे वह जानमय पदार्थ हो अथवा शेरूप पदार्थ हो, किसी भी पदार्थमें ही विशेष रहित सामान्य नहीं पाया जाता और सामान्य रहित विशेष नहीं पाया जाता । विशेष रहित सामान्य ही कथन करता है न केवल प्रतिषेध है न ही प्रकार उक्त प्रकार अन्विप्रये बनाकर कयो अपनेको और दूसरोंको उगां जा रहा है । वस्तुमें विकृता यह है कि वस्तु न केवल विधिरूप है न केवल प्रतिषेधका ही । इनमेंसे कुछ भी एकान्त माना जाय तो वह प्रतिक नहीं सकता । प्रतिषेध रहित विविध एकान्तका ही निराकरण होता है । जैसे शायको अर्थ है अग्रे व्यावृत्ति अर्थात् जो शाय नहीं है । प्रतीषेधवाद कहो, विधि निराकरण करता है गौ शब्द । तो अन्यापोहवादा कहो या प्रतीषेधवाद कहो, विधि वस्तुत्वका प्रतिनियम नहीं बनाता । अब अन्यापोहवादिको प्रतिपुन कहते हैं ।

सामान्यवाग्विशेषे चेन्न शब्दार्थो मृषा हि सा ।

अभिप्रेतविशेषार्थे स्यात्कार सत्यलाञ्छनः ॥ ११२ ॥

अन्यापोहको ही कहने वाले शब्दकी असम्भवता—सामान्य वचन यदि विशेषमे ही प्रयुक्त होवें अर्थात् अन्यपोहको ही कहें तो शब्दार्थ नहीं बन सकता । केवल अन्यापोह बताने वाला वचन मिथ्या है । जैसे कि केवल विधिही ही कहे विशेष को न कहे ऐसे वचन मिथ्या हैं, तो जब केवल विधि मिथ्या है, केवल प्रतिषेध मिथ्या है तब यह निर्णय हुआ कि जो स्याद्वाद है वही सत्य स्वरूपका प्रतिपादन करने वाला है, क्योंकि स्याद्वादके अभिप्राय द्वारा ही इष्ट वस्तुकी प्राप्ति की जा सकती है । कोई एकान्तवादी अस्ति इस प्रकारके सत् सामान्यको केवल अभावके निराकरणमे प्रयुक्त करता है और इस तरह यह विशेषका ही अपोहका ही वर्णन करता है । उनसे यह पूछा जाना आवश्यक है कि अपोहका अर्थ क्या है ? क्या अन्य व्यावृत्तिका नाम अपोह है या अन्यापोहसे जो विकल्प किया जाता है उसका नाम अपोह है ? यदि कहें कि परसे व्यावृत्त होनेका नाम अभाव है अथवा अन्यका अपोह है तो जो शब्द केवल परसे व्यावृत्त ही निरूपित करते हैं तो वे अभावका भी प्रतिपादन कैसे कर सकते हैं ? अन्यका अभाव है, यहाँ है का वर्णन कैसे कर देगा ? जब अन्यापोहमे यह आग्रह किया गया कि वह अन्यका निराकरण ही करता है, किसी भी बातको विधिरूपसे नहीं कहता तो अभाव है, ऐसे अभावकी विधि कैसे बतायेगा ? और, जब अन्यापोह किसी भी प्रकार भावका वर्णन नहीं कर पाता तो वह कथन तो नहीं कहनेके समान ही हो गया । जब किसी शब्द द्वारा हम किसीका सम्झाव न जान सके तो उस शब्दके बोलनेसे फायदा क्या हुआ ?

अन्यापोहरूपसे विकल्पके होनेको ही शब्दका वाच्य माननेपर बनने वाली विडम्बनाका दिग्दर्शन—अब शङ्काकार कहता है कि, यदि अन्य व्यावृत्ति अपोह है यह लक्षण नहीं बनता तो दूसरा पक्ष मान लीजिये । अर्थात् अन्यापोहरूपसे विकल्प होनेका नाम अन्यापोह है अपोह है, क्यों के वह विकल्प ही है, मिथ्या अभिप्राय है । इस कारणसे अपोहका यह दूसरा अर्थ मान लीजिए कि अन्यापोहरूपसे विकल्प होनेका नाम अपोह है । तो समाधानमें कहते हैं कि यदि विकल्पका ही नाम अपोह है जो कि मिथ्या अभिप्रायरूप है तो ऐसे वचन, अन्यापोहके विकल्पको ही उत्पन्न करें, किन्तु किसीका वर्णन न करें । जो शब्द मिथ्या विकल्पका कारणभूत हो वह वस्तुतत्त्वका प्रतिपादन नहीं कर सकता । जैसे कि मृषा वचन । जो मृषा वचन है अक्षय वचन है वे वस्तुतत्त्वका प्रतिपादन नहीं कर सकते । तो जब अपोह केवल अन्यापोहके विकल्पको ही करता, तब मिथ्या विकल्पको ही तो किया; वस्तुतत्त्वका प्रतिपादन तो नहीं किया, इस कारण शब्दका अर्थ अन्यापोह सिद्ध नहीं होता । और

ही कारण अत्यन्त ही प्रवृत्ति हो

सकता है। स्याद्वादकी सत्यलाञ्छिता—शब्दमें यह स्वभाव है कि यह अपने अपने

सामान्यका प्रतिपादन करत हुआ अन्य अर्थका निराकरण करता है। तो वस्तु ही स्वयं प्रवेक्ष्य अर्थका प्रतिपादन करने वाला है। तब यह निराकरण करने चाहिए कि स्याद्वाद ही सत्य है और उस स्याद्वाद शैलीसे ही अपने माने हुए अर्थके लिए प्रवृत्ति करते हैं वे किसी भी वचनसे अपने स्वरूपसे सत् हो ऐसे ही इष्ट अर्थको प्राप्त करते हैं। तब यह निराय बनते हैं कि पदार्थ अपने स्वरूपसे सत् है, इस प्रकार सद्वस्तु अर्थको अभिप्रायमें रखकर वे प्राप्त करते हैं, किन्तु पररूपादिकसे सत् है, इस इतना ही मात्र प्रतिपत्तिका अभिप्राय नहीं होता। पर रूप-रूप नहीं है, इस तरह समझकर प्रवृत्ति नहीं किया करते लोग। वस्तुको ग्रहण करना है, किन्तु अन्यकी व्याप्ति को ग्रहण नहीं करना है। यद्यपि अन्यकी व्याप्तिरूप होता है। पदार्थ अपने स्वरूपसे ही रूपसे नहीं है। यदि पदार्थ स्वरूपकी तरह पररूपसे भी प्रकृत बन लाय तो सारे ही पदार्थ अभिप्रेत हो जायेंगे। एक शब्दके द्वारा फिर सायन-विश्व कह दिया गया तो मानना पड़ेगा तो फिर किसी एक अर्थकी प्राप्ति करनेकी कोई साधन न रहेगा। यदि पदार्थ जो सायन कि पररूपसे नहीं है, यदि स्वरूपसे भी न हो, स्वरूपसे असत् हो जाय-तब तो सभी पदार्थोंका परिज्ञान नहीं हो सकता। फिर जिस किसी भी पदार्थको ज्ञानेका अभिप्राय ही समाप्त हो जायगा। वस्तु ज्ञान चाहिए कि स्याद्वाद ही सत्य है, अन्य-वाद वस्तु स्वरूपका वर्णन नहीं कर पाता है।

विधेयमीपिताथक् प्रतिषेध्याविरोधियत् ।
प्रतिषेध्याविनाभावी विधेयकी अभीष्टापर्युक्तिप्रकारणात् । जो विधेय
प्रतिषेध्याविनाभावी विधेयकी अभीष्टापर्युक्तिप्रकारणात् । जो विधेय
प्रतिषेध्याविनाभावी विधेयकी अभीष्टापर्युक्तिप्रकारणात् । जो विधेय

अथत् अस्ति शब्दका वाच्यभूत अर्थ प्रविषेध्याका अविरोधी हो अथत् नास्ति-
त्वका अविताभावी हो, यद्यो ईष्ट अर्थः क्रियाका कारण होती है और इस-ही प्रकार
अथत् अस्ति शब्दका अविरोध होकर, आक्षेपप्रज्ञा और हेयप्रज्ञा बनता है। इस तरह स्याद्-
वादकी स्थिति है। जैसे अस्ति शब्दिक शब्द द्वारा जो प्रविषेध है, जिसका कि
सङ्गम, मूलमोदका गया हो वह ही तो, किया करता है। कुछ भी काम करना ही,
समझना ही, पाता हो या जो भी अर्थक्रिया हो जिस पदार्थमें उस पदार्थका सङ्गम
स्वक परिज्ञान कि सायन तब ही जो कि सायन, यद्यपि विधेयप्र-
इतना ही

नक्षण है सभी जगह । कुछ भी क्रिया करना हो तो अस्तित्वसे क्रिया चलनी है । कुछ हो सद्भावात्मक, जिसके अविभाग प्रतिच्छेद वनें, डिभिर्ग्यां वनें जिमकी न्यूनता अधि-
कृत्यमे प्रतीति हो ऐसे विधेयसे ही अर्थक्रिया बनती है । यदि कोई पुरुष मालिकके
भयसे मन न होनेपर भी किसी कार्यको करे तो उस कार्यको विधेय नहीं कहते । बिना
प्रभिप्राय किए यदि कार्य किया जाता है तो वह विधेय नहीं कहलाता, अन्यथा अर्थात्
प्रभिप्रायका न होनेपर भी कार्यकी मान लिया जाय कि विधेय है यह इसने योग्यको
किया है, तो वीतराग पुरुषकी भी जो क्रिया हो जाती है वह भी विधेय कहलायगी ।
और विधेय होनेपर फिर उनके कर्मवन्धका प्रसंग होगा । सशरीर परमात्माका जो
विहार होता है, दिव्यध्वनि खिरती है वह मनके बिना अभिप्रायके बिना होती है तो
बिना अभिप्रायके कार्यके हो जानेको विधेय मान लिया जाय तो वहाँ भी कर्मवन्ध हो
जाना चाहिए अथवा लोकापवाद हो जायगा कि लो कहीं वीतरागना रही जान जान
कर अभिप्राय करके तो ये कार्य किए जा रहे हैं । तो बिना अभिप्रायके किसी कार्यके
किए जानेको विधेय मान लेनेपर आपत्तियाँ हैं अतः अभिप्राय पूर्वक जो किया जाता है
उसे ही विधेय कहते हैं ।

अनभिप्रायके विधेयत्वका अभाव—जैसे अनभिप्रेत विधान विधेय नहीं बन
जाता इसी प्रकार अभिप्राय तो किया पर उस कार्यको न कर सके तो इतने मात्रसे
वह कार्य अविधेय न बन जायगा कि वह विधेय नहीं होता । अतः उस कार्यके किए
जानेकी योग्यता तो है । विधेयका अर्थ ही यह है कि जो विधान किया जाने योग्य हो
तो विधेय है । तो योग्यता मात्रसे विधेयता सिद्ध होती है अन्यथा अगर किए जाने
योग्यकी बात न हो तो उसका किया जाना अनर्थक हो जायगा । योग्यका किया
जाना सार्थक नहीं है, विवेक नहीं है । इसी प्रकार यह भी समझना चाहिए कि जो
प्रभिप्राय शून्य पुरुष हो और कुछ भी न कर सकता हो तो ऐसे निष्क्रिय प्रभुका न
कुछ विधेय है न कुछ हेय है, क्योंकि अभिप्राय करके कुछ विधान और त्याग नहीं है
प्रतएव वह वर्तता उपेक्षाभाव ही सिद्ध होती है, किन्तु जो अभिप्राय सहित पुरुष है
उनको कुछ विधेय कहा जाता है, करनेका मनमे भाव हो, राग हो तो ऐसे पुरुषके ही
विधेयपनेकी बात कही जाती है ।

स्वार्थज्ञानवत् विधिप्रतिषेधकी अन्योन्य अविनाभाविता—अस्ति भादि
ता वाच्यभूत कुछ भी विधेय नास्तित्व आदिकसे अविरोध होता है । कुछ भी परिणति
तो है करनेकी । तो जिस पदार्थका जो कुछ कर्तव्य है वह पदार्थ विधिप्रतिषेधा-
त्मक है । तो प्रतिषेधको प्रतिवन्धके साथ ही वह इष्ट अर्थ क्रियाका कारण होता है
अन्यथा वह इष्ट अर्थ क्रियाका कारण न बनेगा, क्योंकि विधि और प्रतिषेध इन
दोनोंमे अन्योन्य अविनाभाव है । विधि न हो तो प्रतिषेध न बन सकेगा, प्रतिषेध न

हट तो विधि न बन सकेगी। जैसे कि स्वायंज्ञान। स्व और अर्थका ज्ञान इन दोनोंमें परस्पर अविनाभाव है। यदि स्वका ज्ञान नहीं हो पाता तो वहाँ पदार्थका ज्ञान नहीं है और पदार्थका ज्ञान नहीं है तो वहाँ स्वका भी ज्ञान नहीं है। स्वके ज्ञानसे मतलब मानी, मन्तरात्मा न लेना किन्तु साधारणतया ज्ञानसे यह प्रकृति ही है कि वह अपनेका और परका निश्चय करने वाला होता ही है। कुछ भी बाह्य वस्तुका विषय निश्चय किया तो बाह्य वस्तु यह इस प्रकार है, उसमें जो ठीकपनेका निश्चय किया जाता उसके साथमें निश्चय करने वाले जीवके यह भी चित्तमें बैठा हुआ है कि यह ज्ञान हमारा ठीक है। पदार्थ यो है और तद्विषयक ज्ञान सही है। तो ज्ञानको भी निश्चय है और बाह्य पदार्थोंका भी निश्चय है। यो समझिये कि बाह्य पदार्थोंका जो प्रतिभास होता है वह वहाँ ही तो होगा जहाँ चेतना है। वहीं भेद करके कहा जाता है कि स्वका ज्ञान क्रिया और पदार्थोंका ज्ञान क्रिया। तो इन दोनोंके बीच अन्योन्य अविनाभाव है। स्वज्ञानके बिना अर्थज्ञान नहीं बन सकता, जैसे घट पट आदिक पदार्थ। इनमें स्वका स्वयं ज्ञान नहीं है, तो यह अर्थका ज्ञान भी नहीं कर सकता। स्वका ज्ञान होने पर ही अर्थका ज्ञान होता है।

सर्वज्ञके स्वायंज्ञानवत् विधिप्रतिषेधकी अन्योन्य अविनाभावित्वा—
 सर्वज्ञका ज्ञान भी देखिये। सर्वज्ञ ईश्वरके भी स्वके ज्ञानका अभाव नहीं है और सर्वज्ञका ज्ञान ही देखा है। यदि स्वके ज्ञानका अभाव हो प्रभुके तो उसमें सर्वज्ञता भी नहीं रह सकती। इसीलिये नय विभाग पूर्वके यह वर्णन चलता है कि प्रभु निश्चयसे तो आत्मज्ञ है और व्यवहारसे सर्वज्ञ है। सब पदार्थोंका जो प्रभुके ज्ञान हुआ है सो प्रभु तो ज्ञानस्वरूप है, अपने आत्मप्रदेशमें ज्ञानमय है, यहाँ ही ज्ञानक्रिया हुई है, उसमें समस्त लोक विषयभूत हुआ है, ऐसा ज्ञान होनेसे निश्चयसे तो स्वका ही ज्ञान हुआ और वृ कि विशेष हुए समस्त पदार्थ तो उन समस्त पदार्थोंका नाम लेकर जो ज्ञानकी बात कही जाती है वह व्यवहारसे कही जाती है। इस व्यवहारका मतलब असत्य नहीं जाने तो सभी पदार्थ गए लेकिन सब पदार्थोंमें यह ज्ञान जो जोकर आत्मप्रदेश छोड़ कर उन पदार्थोंमें प्रवेश करके नहीं जानता, इस कारणसे उसको व्यवहार सज्ञा है। वस्तुतः तो स्वका भी ज्ञान हुआ और सर्वपदार्थ विषयक में ज्ञान हुआ, तो जैसे वहाँ स्वके ज्ञान बिना स्वका ज्ञान नहीं हो सकता, ऐसे ही सबका ज्ञान बिना स्वका ज्ञान नहीं होता। जैसे दर्पण है, उसमें स्वच्छता है तो उसकी निजकी स्वच्छताकी व्यक्ति बाह्य पदार्थके झलकावपर ही चलती रहती है। उस दर्पणको कहीं रख दिया जाय, जो सामने हो उसका ही प्रतिभास करने लगा। कपड़ेमें बाँधकर रखें तो कपड़ेकी छाया उसमें जा जायगी अथवा किसी सन्दूकके अंदर रखें तो सन्दूकके अंदरकी छाया जा जायगी। कुछ भी जीव सामने न हो तो जैसा जो कुछ भी सामने होगा सूक्ष्म

चीज, सरल स्वच्छ, उसी स्वच्छता प्रतिभास ही जायगा। ऐमे ही ज्ञानस्वका का क्या है कि कुछ भी तो ज्ञेयाकार बन ही रहा है। ज्ञेयाकार प्रतिभास विना स्वका ज्ञान क्या होगा ? तो पदार्थोंके ज्ञान विना स्वका भी ज्ञान नहीं बनता। तो जिम तरह स्वके ज्ञान और पदार्थोंके ज्ञानमें परस्पर अविनाभाव है इसी प्रकार विधि और प्रतिपेक्षमें परस्पर अविनाभाव है।

विधेय और प्रतिपेक्ष्यमें अविनाभावित्वा—अथवा विधेय और प्रतिपेक्ष्य का परस्पर अविनाभाव है, यह कार्य विधेय है, करने योग्य है, इसमें ही यह बात आयी कि इसके विरुद्ध अन्य कार्य विधेय नहीं है वे प्रतिपेक्ष्य हैं यह पदार्थ अमुक स्वरूप रूप है, इसका अर्थ यह है कि इसके विरुद्ध स्वरूप इसमें नहीं है। तो विधेय और प्रतिपेक्ष्य जैसे वे परस्पर अविनाभावी हैं इसी प्रकार विधेय भी प्रतिपेक्ष्यका अविनाभावी है और जैसे विधेय प्रतिपेक्ष्यको अविरोधी सिद्ध किया गया है और बताया गया है कि वह अर्थक्रियाका कारणभूत है तो ऐसे ही समझना चाहिए कि प्रतिपेक्ष्यका अविरोधी विधेय होनेपर ही तो वस्तुकी आदेयता और हेयता बनती है। यदि विधेय एकान्त ही माना जाय सब कुछ करने योग्य ही है, सब कुछ अस्तित्वका वाच्य ही है, तब फिर किसी भी पदार्थमें हेयपना न रहा, फिर कुछ इटाने योग्य भी नहीं है कोई व्यावृत्तिके योग्य न रहा। इसी प्रकार यदि प्रतिपेक्ष्यका एकान्त कर लिया जाय कि सब कुछ निराकरणके योग्य है, केवल अन्यापोह ही मान लिया जाय तो फिर कुछ भी चीज आदेय न रहेगी, ग्रहण करने योग्य फिर कुछ न रहा विधेयका अभाव हो जायगा ऐसा भी नहीं है कि कोई सर्वथा विधेय ही हो और कोई सर्वथा प्रतिपेक्ष्य ही हो, जैसे कि कोई निरपेक्ष उभयात्मक मानले, ऐसा होनेपर भी आदेयपना और हेयपना नहीं बन सकता। जो पदार्थ सर्वथा विधेय है उसमें प्रतिपेक्ष्यका तो निराकरण कर दिया, प्रतिपक्ष वहाँ नहीं माना गया। तो जैसे विधेय एकान्तमें दोष आता था वही दोष यहाँ आया। यदि किसी वस्तुको सर्वथा प्रतिपेक्ष्य माना गय, केवल अन्यापोह ही माना जाय तो वहाँ भी विधेयका विरोध तो हो गया वहाँ कुछ हेयपना न रहा।

सप्तभङ्गीके आश्रयसे स्याद्वाद पद्धतिसे विधि प्रतिपेक्षात्मक अर्थ ही सिद्ध होनेसे जिनमें णीकी युक्तशास्त्राविरोधिता प्रसिद्ध होनेके कारण जिनेन्द्र प्रभुकी निर्दोषता—विधि और प्रतिपेक्ष्यमें कथंचिन् तादात्म्य माना गया है। इस कारण जब कि प्रतिपेक्ष्यका अविरोधी विधेय माननेपर आदेयपना और हेयपना सिद्ध होता है, तब सिद्ध होता है कि वस्तु विधि प्रतिपेक्षात्मक है और स्याद्वादके द्वारा ऐसी ही वस्तु सिद्ध होती है और वहाँ सप्तभङ्गीके आश्रयसे ऐसा ही स्याद्वाद प्रसिद्ध किया जाता है। जैसे कि विधेय नाम है अस्तित्व आदिक विशेषका जिसका अर्थ यह हुआ कि यह अपने स्वरूपसे विधेय है, प्रतिपेक्ष्य स्वरूपसे विधेय नहीं है। तो यों

विषय सिद्ध हो गया, विषय और प्रतिषेध्यके बीच भी स्याद्वाद और सप्तभङ्गीका प्रयोग बनता है, इसी प्रकार प्रतिषेध्यको भी सिद्ध करिये। यह विषय स्वरूपसे विषय है पररूपसे प्रतिषेध्य है, पर प्रतिषेध्य स्वरूपसे प्रतिषेध्य नहीं है, तब यहाँ भङ्ग बना, वस्तु स्यात् विषय है, स्यात् प्रतिषेध्य है। अब समझना चाहिए कि जीवादि पदार्थ भी स्यात् विषय है, स्यात् प्रतिषेध्य है। अस्तित्वादि का वाच्य जो पदार्थ है वह ही स्वल्पसे प्रतिषेध्य है। वस्तु सदसदात्मक है। इस प्रकार सप्तभङ्गीके आशयसे स्याद्वाद प्रकरणमें चल रहा है, उसकी अली प्रकार सिद्धि होती है। यो सर्व पदार्थों से विषय और प्रतिषेध्य अथवा विवि प्रतिषेधात्मककी सिद्धिमें न तो युक्तिसे विरोध है और न शास्त्रोंसे विरोध है। जैसे भावकान्तमें विरोध आता था युक्तिसे भी और आगमसे भी वह विरोध अनेकान्तके आशयमें नहीं होता। इसीसे यह बात कही गई कि हे प्रभो! तुम ही निर्दोष हो, क्योंकि युक्ति और शास्त्रसे अविच्छिन्न बात आपकी ही है।

शान्तिमीमांसा मूल वक्तव्य प्रभुनिर्दोषताकी सिद्धिको निर्वाह करके प्रत्येक प्रकारकी टीका प्रकाशनके लिये अन्तिम वक्तव्य भी सूचना—इसे शान्तिमीमांसा ग्रन्थमें वक्तव्य मूल विषय यह था जो तत्त्वार्थ महासूत्रके मंगलीकरणमें कहा गया कि मोक्षमार्गके नेताओ, कर्म पहाड़के भेदने वालेको और विश्व तत्त्वके जानने वालोंके उन

गुरुओंकी प्राप्तिके लिए मैं नमस्कार करता हूँ, तो यहाँ यह जिज्ञासा हुई कि ये ही प्रभु क्यों वन्दनीय हैं, तो ऊहापोह पढ़के यह निश्चय आया कि प्रभु ही वन्दनीय हैं क्यों कि वे निर्दोष हैं, शान्तिमीमांसा आदिक दोष नहीं रहे इस कारण वे वीतराग कहलाते हैं, वन्दनीयता होती है। रागादिक दोष नहीं रहे अतः वे प्रकट सच्च हैं। जो सच्च और वीतराग आत्मा हैं ऐसे परम आत्मा ही वन्दनीय हैं। फिर इस विषयमें भी यह जिज्ञासा उठाई गई कि वीतराग सर्वत्र आत्मा ही निर्दोष है, यह कैसे जाना कि यह ही निर्दोष है? उसके समाधानमें हेतु दिया था कि युक्ति और शास्त्रके अविच्छिन्न वचन होनेसे। तब यह होना प्राकृतिक है कि कौन समझा जाय कि प्रभुके वचन युक्ति और शास्त्रसे अविच्छिन्न हैं, जिनके कि विस्तारमें इन ग्रन्थोंका फ़िलाव हुआ है। यहाँ प्रतिलोम प्रक्रियासे भी वर्णन किया गया कि प्रभुके वचन यह स्याद्वाद वाली युक्ति और शास्त्र प्रक्रियासे भी वर्णन किया गया और अनुलोम प्रक्रियासे भी वर्णन किया गया कि प्रभुके वचन यह स्याद्वाद वाली युक्ति और शास्त्र प्रक्रियासे भी वर्णन किया गया। यहाँ तक जो समस्त भद्र स्वामीको कहतेकी बात थी उसका निवर्तन किया गया। यहाँ फलकी बात कहते हुए अब अन्त्यकार भद्रसु कारिका कहते हैं।

इतीयमासर्म मा । विहिता हिनमिच्छताम् ।

सम्यग्मिथ्योपदेशाविशेषप्रतिपत्तये ॥ ११४ ॥

हिताभिलाषी भव्यजनोके लिए सम्यक् मिथ्या उपदेशके विषयभूत अर्थविशेषकी जानकारीके लिए आप्तमीमासाकी रचना—इस प्रकार हित चाहने वाले पुरुषोंके प्रति आप्तमीमासा ग्रन्थकी रचना अथवा आप्तकी मीमासा की गई किस प्रयोजनके लिए कि सम्यक् उपदेश और मिथ्या उपदेशका अर्थविशेष जान लिया जाय । यह जान करनेके लिए कि यह उपदेश तो समीचीन है और यह उपदेश मिथ्या है, इस उपदेशके अनुसार चलनेपर आत्महित होगा और इस उपदेशके अनुसार चलने पर आत्माका अहित होगा । यह जान करानेके लिए आप्तमीमासा नामक ग्रन्थकी रचना की है । इस ग्रन्थका नाम आप्तमीमासा है, किन्तु देवागम इस शब्दसे इस ग्रन्थ का आरम्भ हुआ है, इस कारण इसका द्वितीय नाम देवागम स्तोत्र है । इसमें १० परिच्छेद हैं । इस समग्र ग्रन्थका वर्णन स्वपर हितके लिए किया गया है । अथवा सम्यक् मिथ्या उपदेशकी प्रतिपत्तिके लिए परमहित चाहने वाले पुरुषोंके लिये यह आप्तकी मीमासा की गई है । अर्थात् आप्तकी मीमासा अथवा सर्वज्ञकी विशेष परीक्षा हित चाहने वाले अर्थात् मोक्षके अभिलाषी पुरुषोंके लिए आप्तार्थ समन्तभद्र स्वामीने इसकी रचना की है ।

हितरूप मोक्ष व मोक्षमार्गके अभिलाषी जनोंके लिये हितेच्छु सतकी परमकरुणारूप प्रवृत्तिसे प्राप्तमीमासाकी रचना—हित मुख्यतासे मोक्षमें ही है । ससारकी सर्व स्थितियोंमें दुःख अहित और पतन ही भरा हुआ है । सर्वतमोंमें मुक्ति और देहसे छुटकारा होनेपर आत्माका जो कैवल्य प्रकट होता है वही इसके लिए हितरूप है । और मोक्षमार्गका कारण होनेसे रत्नत्रयका हित स्वरूप कहा जाता है । इस लोकमें करने योग्य कार्य एक रत्नत्रयका लाभ ही है, क्योंकि रत्नत्रय परम हितका उपाय है । उस रत्नत्रय अथवा मोक्षकी इच्छा रखने वाले भव्य जीवोंको ही यह आप्तकी मीमासाका प्रयोजनवान है । जो रत्नत्रयकी अथवा मोक्षकी इच्छा नहीं रखते ऐसे अभव्य पुरुषोंको इस मीमासाका कोई उपयोग नहीं है, क्योंकि उनकी रुचि ही सार्सारिक भावोंमें लगी हुई है । यह उत्त्व है, यह अतत्त्व है, यह हिन है यह अहित है, इस परीक्षामें भव्योंका ही अधिकार है और भव्यपना होनेपर ही मोक्षके कारणोंका अनुष्ठान किया जा सकता है और इससे मोक्षकी प्राप्ति बनती है । तो यह कारिकामें ठीक ही कहा गया कि हित चाहने वाले पुरुषोंके लिए यह आप्तकी मीमासाकी गई है, यह आप्तमीमासा समन्तभद्राचार्यने किस प्रयोजनके लिए की है यह भी इस कारिका में बताया गया है । सम्यक् और मिथ्या उपदेश तथा अर्थ विशेषकी जानकारीके लिए यह आप्तमीमासा रची गई है । सम्यक् और मिथ्या उपदेशकी छोट बड़ जीवोंको ही

जायगी तो वह मिथ्याको त्यागकर सम्यक उपदेशकी प्रेरणा करेगा। ऐसा समझकर वह कि आचार्य अथवा सभी ऋषी सतजन दूसरोंके हित करनेमें प्रवीण होते हैं। इस कारण इस उपदेश और अर्थ विशेषकी जानकारीके लिए प्राप्त भीमासा ग्रन्थकी रचना हो गई। आचार्यदेव ऋषी सत जन मदकषाय स्वपर हितके अशिलापी हितके करनेकी प्रीति रखते हैं और सम्यग्दर्शनके होनेपर जो विशुद्ध वृत्ति होती है उसकी उन्नत पर्याय में परम काव्यकी प्रवृत्ति होती है। ऋषी सत जन परमागममें वास्तव्य रखते हैं ऋषीसतजन शुद्ध और जिनके वचन प्रमाणीक हैं ऐसे सतजनामें वास्तव्य रखते हैं ऋषीसतजन शुद्ध भागकी प्रभावनाके लिए भी उत्पर रहते हैं अतएव यह अर्थ विशेषकी जानकारीके लिए रचना हुई है, ऐसे विशुद्ध विचारमें रहकर ऋषीसतजन विरोधी विषय कुषायोंके विभावसे छुटकारा पाते हैं और अपने आत्माके ध्यानमें आकर कभी परम आर्हत्य विभावकी प्राप्ति हुई वही वास्तविक आत्माके प्रयोजनके सम्यक्चिकी सिद्धि हुई समझना चाहिए।

सत्य मोक्षमार्गके उपदेशकी सम्यग्र पता—यह प्राप्तभीमासा सम्यक उपदेश और मिथ्या उपदेशकी जानकारीके लिए की है तो संक्षेपमें यहाँ यह जानना कि सम्यक उपदेश क्या है और मिथ्या उपदेश क्या है? सम्यक उपदेश वह है जिसके अनुसार चलनेपर जीवोंको कल्याण लाभ होता है और अज्ञानके छुटकारा होता है तो वह सम्यक उपदेश है सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्ग। सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान सम्यक चारित्र्य मोक्षका मार्ग है, क्योंकि इन तीनोंमें से किसी एकके अनुसरण होनेपर मोक्षका उपपत्ति नहीं बनती। सम्यग्दर्शन जीवादि तत्त्वोंके यथार्थ अर्थानकी कहते हैं। आत्माके सहज स्वभावकी प्रतीतिको सम्यक्त्व कहते हैं। और अमस्त पर भिम है अतएव उनसे उपेक्षा होना और स्व स्व है अपरिहाय है। हितरूप है, वास्तव है अतएव वही विराम ही, इसकी सम्यक चारित्र्य कहते हैं। इसमें सर्वप्रथम सम्यक्त्व नामकी बात कही गई है, पर सम्यक्त्वकी उत्पत्तिके साथ ही सम्यग्ज्ञान और किसी न किसी अर्थमें सम्यक चारित्र्य उत्पन्न होता है, लेकिन सम्यक्त्वकी पूर्णता चारित्र्यका महा सहयोग है फिर सम्यक्चारित्र्यको परिपूर्णता अर्थमें होती है। तो सम्यक तीनों परिपूर्ण हो गए वही भुक्ति प्राप्त होती है, वही परम निश्चय है। जहाँ उपदेश है मोक्षमार्गका अर्थत उपदेश और मिथ्या उपदेश है अथवा सिद्ध ज्ञानसे ही मोक्ष मिथ्यात्वका, मिथ्याज्ञानका, मिथ्या चारित्र्यका उपदेश है उससे विरुद्ध निराति हो है आदिक उपदेश भी मिथ्या उपदेश है जो भागम और प्रत्यक्षसे विरुद्ध निराति हो वह सब मिथ्या उपदेश है। तो इस उपदेशका अर्थ विशेष भी सम्यक और मिथ्या दो प्रकारसे है, अथवा सम्यग्दर्शन आदिकका प्रयोजन सम्यक है, मिथ्यादर्शनका प्रयोजन सम्यक है, अथवा सम्यग्दर्शन आदिकका प्रयोजन विरुद्ध है, मिथ्यात्वकी भावना

विशेष या वध मार्गकी भावना असम्पन्न है। इन सत्र-वातोवा सही ज्ञान बने इसके लिए यह भ्रातृकी मीमांसा रची गई है।

सम्यक् अर्थप्रतिपत्तिका निर्देशन—इस कारिकामे प्रतिपत्ति शब्द दिया गया है जो शब्द ऐसा व्यापक है कि वह श्रद्धा, ज्ञान, आचरण इन तीनों का निर्देशन करता है, अर्थविशेषके उपादेयरूपसे और हेयरूपसे श्रद्धा होना, सो प्रतिपत्ति है अथवा उस अर्थ विशेषका उपादेयरूपसे और हेयरूपसे परिज्ञान होना ज्ञान है, अध्यवसाय है और उस ही अर्थ विशेषका उपादेयरूपसे और हेयरूपसे आचरण होना सम्पन्न चारित्र्य है, तो ऐसे सम्यकमिथ्यातव उपदेशके अर्थ विशेषकी प्रतिपत्तिके लिए यह भ्रातृ मीमांसा रची गई है।

भोक्षमार्गनेतृत्वके अधिकारोंका अभिनन्दन—जिस महाशास्त्री टीकाके लिए समतभद्राचार्यका यत्न हुआ था उस शास्त्रमे मंगलाचरणका अर्थ स्पष्ट करनेके लिए यह प्रयत्न हुआ है जिसमे भ्रातृमीमांसा बनी है। शास्त्रके आरम्भमे जिस भ्रातृ का स्तवन किया है वह स्तवन तीन विशेषणोंमे किया गया है। भोक्ष मार्गके वे प्रणेता हैं, कर्मण्हाडके वे भेदने वाले हैं और समस्त तत्त्वोंके जानने वाले हैं। इस स्तवनको अन्य योग व्यवच्छेदसे वर्णित करनेपर विधेय दृढतासे जगती है। वीतराग सर्वज्ञ ही भोक्षमार्गके प्रणेता हैं अन्य कोई नहीं। जो वीतराग नहीं, सराग हैं वे भोक्षमार्गके प्रणेता अधिकाररूपमे नहीं हो सकते। भले ही रागसहित पुरुष भी भोक्षमार्गका उपदेश करते हैं किन्तु वे वीतराग सर्वज्ञकी परम्परामे ही उपदेश करते हैं। जो वीतराग है उसको मिथ्या उपदेश करनेका कोई प्रयोजन नहीं रहता। साथ ही वीतराग है और सर्वज्ञ है सो सर्व कुछ जान लेनेके कारण किसी भी वयसमे उनका व्यामोह नहीं है। तब भोक्षमार्गका शुद्ध प्रणयन वीतराग सर्वज्ञदेव द्वारा ही सम्भव है। जो भोक्षमार्गके प्रणेता हैं वे ही निर्दोष प्रभु हैं, जो कर्मभूतके भेदने वाले हैं वे ही प्रभु निर्दोष हैं अन्य कोई नहीं। जो कर्ममे व्यापार करते हैं, कर्मबन्धन किया करते हैं ऐसे भ्रातृ निर्दोष वीतराग सर्वज्ञ नहीं हो सकते। विश्वतत्त्वके ज्ञाता ही भगवान् अरहत सब हो सकते हैं। जो विश्वतत्त्वका ज्ञाता नहीं उसका उपदेश सम्यक ही हो यह नियम नहीं लग सकता। यद्यपि भगवान् वीतराग सर्वज्ञदेवका उपदेश भव्य जीवोंके भवितव्य से होता है, वे स्वयं अभिनय रहित हैं, क्योंकि कबल्य उत्पन्न हुआ है फिर भी भव्य जीवोंके भाग्यसे और उनके वचन योगसे जो दिव्यध्वनि उपदेश होता है उसकी परम्परा से ही गणधर और आचार्यजन व्याख्यान करके अपना और पर जीवोंका हित किया करते हैं। इसी प्रकार आचार्यदेवका यह अन्तिम आर्षीवाद है अथवा अपने अभिप्रेत अर्थका निवेदन है जैसा विचार कर और उनकी इस, करणाका और परिश्रमसे लाभ उठाकर हित करना कर्तव्य है।

कृपि सतीके उद्देशोसे ज्ञानप्रकाश पा लेनेमें उनके प्रति अपनी वास्तविकताकी कृतज्ञता—मोक्षशास्त्रके रचयिता विश्ववद्य उमास्वामीने जो तत्त्वार्थ हाश.स्त्रका प्रणयन किया है वह सत्यरूपमे मोक्षके मार्गको दिखाता है । इस ही महाशास्त्रके मङ्गलाचरणके विवरणमे सम्यक मिथ्या-तत्त्वकी प्रतिपत्तिके लिए आशु की परीक्षा करते हुए यथार्थ तत्त्वदर्शन कराया गया है । जब तक जीवादिक पदार्थों का यथार्थ अद्भान न हो—मैं जीव हूँ, मेरेसे भिन्न ये क्रम, ये शरीर, ये जीव हैं अथवा न कर्मोंके उदयसे उत्पन्न हुए विकार मात्र अजीव हैं । मैं अजीवरूप नहीं किंतु जीव-रूप हूँ, ऐसा भाव जब तक ज्ञानमे नहीं आता, तब तक आश्रव और बंधसे छुटकारा नहीं होता । आश्रव और बंधसे छुटकारा होनेका ही नाम सम्बर और निर्जरा है । सम्बरपूर्वक होने वाली निर्जरा मोक्षकी प्राप्तिका अमोघ उपाय है । यह सब तत्त्वज्ञान के प्रसादसे होता है, अतएव हम आत्मीमांसा ग्रन्थमे निर्दोष प्रभु कीतराग संवर्ज ही हैं ऐसे स्तवनके रूपमें तत्त्व और आत्त्वका वर्णन करते हैं । प्रत्येक वस्तु अपने स्वरूपसे ही, परस्वरूपसे नहीं है । हम तत्त्वके यथार्थ अद्भानमे किनने समत्कार बसे हैं कि जो कुछ करने योग्य आचार विचार हैं वे सब इस अद्भानके माध्यमसे प्राप्त हो जाते हैं— मैं अपने स्वरूपसे ही हूँ, मैंने प्रकृतसे, अपने कर्मसे, अपने कालसे और अज्ञे भावसे ही हूँ । तब मेरा पुरसे वास्तु क्या ? परसे मेरा कुछ होता क्या ? अपने आपकी दृष्टि हटाकर पर पदार्थमें दृष्टि लगाना यह ही पतन है, आपत्ति है । हम अपनेको अपने पतनसे बचावके लिये दृष्टिसे ही हम करुणानुति कृपि सतीके अन्वये उपासक व कृतज्ञ कहना सकेंगे ।

आत्मीमांसाप्रबचन द्वादश भाग समाप्त

समाप्तश्चार्य आसमीमासा-प्रवचनः

